Islamische Theologie des 21. Jahrhunderts

Der aufgeklärte Islam

Aufkommen – Ideen – Niederschlag

Das Paradigma des Said Nursi

Cäcilia Schmitt



Zahllose engagierte und couragierte Menschen haben bei den Inhalten und beim Zustandekommen dieses Buches mitgewirkt. Allen sei aufs Herzlichste gedankt.

Islamische Theologie des 21. Jahrhunderts

Der aufgeklärte Islam
Aufkommen – Ideen – Niederschlag
Das Paradigma des Said Nursi

Edition
Cäcilia Schmitt

Herausgeber
Stuttgarter Stiftung für Wissenschaft und Religion

Basis - Verlag - Stuttgart
[Internetveröffentlichung: März 2007]

Edition: Dipl. Ing. Cäcilia Schmitt
Edition (engl.): Prof. Dr. Ibrahim M. Abu Rabi'
Herausgeber: Stuttgarter Stiftung für Wissenschaft und Religion
Initiator des Buches: Prof. Dr. Faris Kaya, Istanbul
Erstübersetzung Kap. 1-17 (engl.): Dr. Martina Häußler
Aktualisierungen, Übersetzung Kap. 18-19: Dipl. Ing. Ali Demir

ISBN 10: 3-931290-12-3
ISBN 13: 978-3-931290-13-1

Basis-Verlag Stuttgart

Inhaltverzeichnis

Anhang

Zum vorliegenden Buch

Angesichts diverser Erscheinungsbilder des Islam fragen wir uns zu Recht, was es mit dem Islam tatsächlich auf sich hat. Es gibt Staaten, die sich als islamisch bezeichnen und viele Völker, die sich zum Islam bekennen. Darüber hinaus sind viele Menschen in Europa Muslime. Doch der Islam erscheint diffus. Viele Muslime wie Nichtmuslime sind mit Erklärungen überfordert.

Ist die islamische Religion eine politische Ideologie, die die Menschen vereinnahmen will? Die Bandbreite der Auslegung der Religion von einem Extrem zum anderen lässt vielfach die Bemühungen, ein objektives Bild zu erhalten, als schwieriges Unterfangen erscheinen.

Für eine Orientierungshilfe in diesen aktuellen Fragen geht dieses Buch Grundsätzliches an.

In diesem Buch wird eine Auseinandersetzung über islamische Grundsätze auf theologischer, philosophischer, privater und gesellschaftlicher Ebene durch einen großen Islamgelehrten unserer Zeit reflektiert.

Das bringt Klarheit, denn es macht deutlich worauf es ankommt, worum es geht, wofür man sich einsetzt und was die elementaren Dinge im Islam sind. Ohne dass ein Studium großer Werke und großartige Vorkenntnisse über Islam vorausgesetzt werden, bietet das Buch reiche Einblicke in das Wesen und das Wesentliche des Islam. Objektive, nachvollziehbare, konkrete Argumente leiten uns zu mehr Sachlichkeit, die wir brauchen, um die ausgetretenen Fahrwasser der Diskussionen zu verlassen, die sehr von Oberflächlichkeit, Einseitigkeit und durch Wiederholung von Vorbehalten geprägt sind.

Der Vorreiterrolle der Europäer in der jüngsten Geschichte der Menschheit in Sachen Menschenrechte, Bildung und Kultur können sie nur gerecht werden, wenn sie in ihrer Beziehung zu anderen die richtigen Informationen zur Orientierung haben.

Zur notwendigen differenzierten Betrachtung der Ideologien, Religionen und Vorgänge wird in der Hinsicht beigetragen.

Professoren und Wissenschaftler aus verschiedenen Ländern und Regionen erörtern essentielle und aktuelle Themen anhand dieses zeitgenössischen Islamdenkers Said Nursi, wodurch die Beiträge einen lebhaften Charakter

gewinnen. Komplexe Themen über Islam und islamische Gesellschaften werden leicht verständlich dargestellt und vermitteln Hintergrundwissen.
Said Nursis Lebenslauf spiegelt wie bei keinem anderen Islamdenker in dieser intensiven Weise die Zerrissenheit und den desolaten Zustand der islamischen Gesellschaften wieder und worüber die Situation der Muslime und des Islam zu begreifen kaum ein anderer Lebenslauf besser geeignet wäre.
Die historischen Hintergründe ab dem 18ten Jahrhundert der Tanzimat-Zeit der Osmanen, Modernisierung und Verwestlichung sowie die Säkularisierungsprozesse werden angesprochen, Entwicklungen, die in diese für viele emotional beladenen Begriffe gepackt sind, werden in ihrem historisch wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Kontext konkret.
Die Beiträge in diesem Buch reflektieren in gewisser Weise auch einen beginnenden internationalen wissenschaftlichen Diskurs um Said Nursi, sein Werk, dem *Risale-i Nur*, und seiner Wirkung und dessen Niederschlag bei den Menschen und der Gesellschaft. Said Nursi (1876/1877-1960) ist ein Islamgelehrter und Philosoph, der die heutige Türkei islamisch geprägt hat und darüber hinaus dabei ist, in anderen Regionen Verbreitung zu finden. Dabei ist er mehr als nur Alternative zu politischen und aggressiven Auslegungen des Islam, die von Sayyid Qutb, Maududi und anderen geprägt sind.
Das Verhältnis von Religion, Vernunft und Wissenschaft, der Einfluss der Religion in der Zivilisation und Sozialisation der Menschen, die Probleme der Zeit und ihre Lösungsansätze, Philosophie und Theologie im Islam werden beleuchtet.
Das Aufkommen des Nationalismus als Religionsersatz beschreibt ein Dilemma in der Moderne. Entfremdung und Exil gehören ebenso zu den Paradigmen für das Leben der Muslime.
Die Gedanken aus der Sicht der Religionssoziologie zeigen die wichtige Rolle, die das *Risale-i Nur* als Korankommentar für diese Zeit ausfüllt. Ebenso wird sein klärender Effekt und Einfluss auf die Theologie und Religionsphilosophie veranschaulicht.
Die folgenden Themen werden dabei vorgestellt zum Teil durch Ziehen von Parallelen und im Vergleich: Sufismus, Tariqa und Haqiqa, Mystik und Wahrheit - Wie harmonieren Subjektivität und Objektivität in der Religion? Offenbarung, Vernunft und Wahrheit bei Said Nursi und Paul Tillich, das Wesen des Menschen bei Mevlana Dschelaladdin und Said Nursi, Sozialtheorien und ihre Umsetzung, das Wesen des Gebets und die ethische

Vision, Philosophie und die Weisheit des Korans, das Problem der Theodizee, die Apokalypse, Islam und die Umwelt. Ein wichtiges Kapitel ist auch der Beitrag über die Interpretation des Dschihad. Weitere Beiträge zeigen den Niederschlag der Ideen und Impulse von Said Nursi in der Gesellschaft und zivilgesellschaftliche Entwicklungen.

Das Buch ist im Englischen bei der State University of New York Press 2003 erschienen unter dem Titel *Islam at the Crossroads, On the Life and Thought of Bediuzzaman Said Nursi*, als auch im Türkischen in der Edition von Ibrahim M. Abu-Rabi' bei Gelenek, Istanbul.
Diese deutsche Edition differenziert zur englischen und türkischen Version in manchen Punkten, zum einen in seinen einführenden Kapiteln des deutschen Editors und auch in der Auswahl mancher Beiträge z.B. den Kapiteln aus dem *Risale-i Nur,* die als Leseproben aufgenommen sind. Einzelne Beiträge sind zum Teil auch in Übereinkunft mit den Autoren aktualisiert und nachgearbeitet worden. Somit liegt eine verbesserte Version vor.
Sicher wird dieses Buch seinen Nutzen haben und dem kritischen Leser von Diensten sein, und, wie zu hoffen ist, ihn zum Ergänzen inspirieren entsprechend dem Gedanken Voltaire's: „Die nützlichsten Bücher sind diejenigen, welche den Leser zu ihrer Ergänzung auffordern."

Stuttgarter Stiftung
für Wissenschaft und Religion

I.

Grundlegendes zum Islam: Für eine Orientierungshilfe in aktuellen Fragen

- Religion und Glaube
- Islam – das Bekenntnis zu Gott
- Der Koran und sein Verständnis
- Die Formen der Interpretation
- Die Kriterien der Koranexegese
- Die Ausgrenzung der Anderen?
- »Die an Gott glauben werden nicht traurig sein...«
- Freundschaft unter Gläubigen verschiedener Anschauung
- Was heißt Islam? Was heißt Muslim sein?
- Rechtsordnung und der Scheria-Begriff
- Säkularität
- Der Platz der Religion
- Verhältnis von Religion und moderner Gesellschaft
- Liebe und Weisheit

Einführung des Editors

1. Religion und Glaube

In den letzten Jahren stellte sich zusehends heraus, dass für einen Auf- und Ausbau menschlicher Beziehungen, dem Menschen und der Natur zuliebe, mehr Wissen und Verständnis über Religionen an sich und Islam im Besonderen notwendig ist. Die Motivation durch Religion für eine bessere Koexistenz Mensch-Mensch, Mensch-Tier und Mensch-Natur ist durch nichts zu ersetzen. Auch bedarf es der Anstöße für die Weiterentwicklung in der Religion der Muslime und aller.

Es ist auch eine Tatsache, dass der Geist unserer Menschlichkeit durch die Visionen des Glaubens Substanz und Genugtuung findet. Da ein Leben einen Anfang und ein Ende hat, sind die menschlichen Daseinsperspektiven eingeschränkt. Zur Überwindung dieser physischen Grenzen brauchen wir

die Dimensionen des Glaubens. Auf jeden Fall zeigt die Erfahrung der Menschheit, dass die Religion elementar im menschlichen Dasein war und geblieben ist, wobei sich natürlich das Verhältnis zur Religion an sich individuell und auch im Vergleich von heute zu gestern unterscheidet.

Mit unserem Glauben sind wir stark, werden getragen von einer Hoffnung, die uns mit dem Mysterium der Unendlichkeit verbindet. Für die Erhebung des Menschen von Banalem und für die Steuerung seines Antriebs, der sich aus seinen Instinkten, seiner Aggression, seiner Intelligenz speist, ist Glauben essentiell. Andererseits führen Glauben und Religion ohne Maßstab und kritische Instanz auch zu einer irregulären Amoralität, d.h. zu Extremem.

Obwohl in der islamischen Religionsphilosophie die Wissenschaft ein integrierter Bestandteil ist bzw. obwohl der koranische Pfad Vernunft, Wissen und die Botschaft des Glaubens vereint, haben die Disziplinen der Natur- und Geisteswissenschaften in die allgemeine Theologie wenig Eingang gefunden. Die Theologie blieb vom klärenden Impuls des durch Fortschritt und Erkenntnis gewachsenen „Faktor Ratio" wenig beeinflusst. Jedenfalls ist das von der Mehrheit der heutigen Muslime reflektierte Bild über den Islam so.

Daher ist ein individueller und institutioneller Einsatz für die positive Botschaft der Religion, dem Bewusstwerden ihres positiven Gehalts und dessen Tragweite erforderlich.

Eine Religion hat viele Normen und Konventionen. Die Gewichtung und Schwerpunktlegung hängt von unserem Wissensstand und unserer Einstellung zu diesen Themen ab. Der gesunde Menschenverstand, wie der Volksmund sagt, ist hierbei nicht nur in materiellen Dingen unerlässlich sondern auch in diesen geistigen Dingen.

Es ist allzu menschlich, dass unser Denken und Handeln in Bezug auf uns und andere sehr von Klischees geprägt ist. Unser Interesse und Bestreben sollten sein von der Oberflächlichkeit in die Tiefe zu dringen. Nur so verstehen wir die Mechanismen und gewinnen an Evidenz über die Dinge. In das Vakuum nach der Ära des Kalten Krieges und der politischen Ideologien ist Religion vorgerückt. Es hat sich eine politische Islampräsenz aufgedrängt - der Islamismus. Auf einer Kriegs- und Staatstheologie beruhend, die aus dem Trauma der Kolonialzeit erwachsen ist, befördert er islamisch verbrämten Faschismus und Totalitarismus, - eine Fehlentwicklung und Bedrohung für alle.

Der koranische Islam jedoch basiert auf Glauben, genauer gesagt auf Glaube, Gebet und Ethik. Das ist der Urzweck und das Urziel der Religion nach Islam. Die Aussagen des Korans und ihre Interpretation unterliegen keiner Beliebigkeit. Die koranische Hermeneutik (Auslegungslehre) folgt bestimmten Regeln. Dies wird nach einer kurzen Einführung über Islam vorgestellt. Das Thema Rechtsordnung im Islam behandelt anschließend einige weitere Fragestellungen, die in einer pluralen Gesellschaft geklärt sein müssen.

2. Islam - das Bekenntnis zu Gott

Er ist Gott, der Schöpfer, der Erschaffer, der Bildner. Sein sind die schönsten Namen …
Sure 59, 24

Wir haben dir (Mohammed) eine Offenbarung gesandt wie wir an Noah, Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und seinen Söhnen, Jesus, Hiob, Jonas, Aaron und Salomo Offenbarung gesandt haben und wir gaben dem David ein Buch (den Psalter).
Es sind Gesandte, von denen wir dir berichtet haben und viele andere Gesandte, von denen wir dir nicht berichtet haben … Sure 4, 163-164

Alle Gottesgesandten haben eine Religion gebracht. Und das ist diese Religion – die Ergebung in Gott (Islam). Und ich bin euer Gott, also ergebt euch nur mir. Sure 21, 92

Sagt: „Wir glauben an einen Gott, an die Offenbarungen an Abraham, Ismael, Isaak, Jakob, Mose, Jesu. Wir machen keinen Unterschied zwischen ihnen. Wir sind Gottgläubige, Ergebene (Muslime).“ Sure 2, 136

Diese klaren Aussagen im Koran bedürfen kaum einer weiteren Erläuterung. Sie sind eindeutig und grundlegend zu dem was Islam, islamischer Glaube und Religion ist – der Glaube an den einen Gott, „…sich Gott hingeben und dabei rechtschaffen sein.“ (Sure 4, 125)
Die Entwicklung der Menschheit durch die Diversifikation der wissenschaftlichen Errungenschaften und der zivilisatorischen Disposition hat die Anforderungen an und das Verhältnis zur Religion, zu Gott und Glaube und generell zum Islam verkompliziert. Eine einfache Auflistung der Gebote oder das Aufzählen der Glaubensartikel und Säulen im Islam beantwortet

nicht die essentiellen Fragen. Die Argumente und Ausführungen aus vergangenen Jahrhunderten entsprechen auch nicht den heutigen Kriterien und Forderungen. Es sind differenzierte Betrachtungen erforderlich, die den Koran reflektieren und wiedergeben im Sinne seines vordersten Interpreten Mohammed, abgeklärt mit Logik, Vernunft und Wissenschaft und den Kriterien der Zeit.
Der Koran ist ein Buch der Rechtleitung, ein Glaubensbuch, ein Buch in dem sich Gott mitteilt und offenbart. Über 90% seiner Aussagen sprechen die Glaubenswahrheiten auf verschiedenste Weise an und erläutern sie.
Der Koran ist Erklärung und Interpretation der Schöpfung und eine Darlegung des Sinns allen Daseins und die Darlegung der diesbezüglichen Aspekte und Dimensionen. Vier Hauptthemen des Korans können zusammengefasst werden. Diese sind, dass es nur einen Gott gibt, dass Jenseits, Auferstehung und Jüngster Tag eintreffen werden, dass Gott Menschen als Gottesgesandte beauftragt hat und das Gebet (Ibadet, Ibada), wobei die Prinzipien der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit für die Menschen eingeschlossen sind. Es sind dies die gleichen Themen, die alle Gottesgesandten betont haben. Der Koran bestätigt diese, erinnert an Verlorenes und Vergessenes, knüpft daran an und vervollständigt es.
Machen wir gedanklich eine Reise in die Vergangenheit zum Anfang der Menschheit und vergleichen wir, wie alles damals war mit den Menschengemeinschaften heute. Als Muslime glauben wir an Adam als den ersten Menschen und als den ersten Gesandten Gottes. Damals genügten einige wenige Hinweise zum Gebet und zur Anerkennung des Schöpfers und einige wenige Gebote für das Zusammenleben. Seit dem hat sich die Menschheit beständig entwickelt in allen Dingen, aber in seinen Bedürfnissen ist der Mensch gleich geblieben. Aufgrund der Entwicklung, der größer werdenden Gesellschaften und der vielen Völker, die sich zerstreuten und sich isoliert ausbreiteten, sind viele Gesandte Gottes aufgetreten, gemäß dem Koranvers „Und Wir haben aus der Mitte jeder Gemeinschaft einen Gesandten erstehen lassen. ..." (Sure 16, 36), und dem Vers „Wir werden nur die Leute zur Rechenschaft ziehen, die das Wissen über Uns erhalten haben." (Sure 17, 15).

Alle Gesandten Gottes verfolgten denselben Weg, forderten dasselbe, betonten dieselben Themen. Etwas, was der eine berichtete, verneinte der

andere nicht. In einem Hadith sagt Mohammed,[1] dass alle Propheten wie Geschwister wären, deren Vater eins und Mütter verschieden sind, dass sie vereint, nur in manchen Einzelheiten differenzieren, und dass alle Religionen die des einzigen Gottes sind. Der Unterschied in manchen Details kommt daher, dass wegen dem Entwicklungsstand und der Zivilisation des jeweiligen Volkes es auch nötig war, dass die Bestimmungen und Regeln der Religion entsprechend auf das Gesellschaftsniveau und die Lage der Menschen zugeschnitten waren und zum andern durch die Veränderung der Zeiten es ebenfalls nötig wurde alte durch neue Bestimmungen abzuändern oder zu ergänzen.

Die zentrale Botschaft Mohammeds a.s. über die zwei Jahrzehnte seines Auftretens hinweg war: „Leute es gibt einen Gott und Schöpfer. Glaubt an ihn. Ich bringe euch nichts Neues, ich bin nur der Bestätiger meiner Vorgänger. Rettet euer ewiges Glück. Bezeugt den einen Gott."

Die fundamentale Aufgabe Mohammeds als Bestätiger, Erinnerer, als Vervollständiger und Ergänzer des Vorhergehenden finden wir an vielen Stellen des Korans beschrieben wie zum Beispiel:

„Er hat auf dich das Buch mit der Wahrheit herabgesandt als Bestätigung dessen, was vor ihm vorhanden war. Und Er hat die Tora und das Evangelium herabgesandt zuvor als Rechtleitung für die Menschen und Er hat die Unterscheidungsnorm herabgesandt …" (Sure 3, 3-4)

„Dieser Koran kann unmöglich ohne Gott erdichtet werden. Er ist vielmehr die Bestätigung dessen, was vor ihm vorhanden war, und die ins Einzelne gehende Darlegung des Buches. …" (Sure 10, 37)

Der Islam bekennt alle Offenbarungen.

Im Koran definiert sich Gott näher, um sich der menschlichen Intelligenz begreifbarer zu machen.

Der Glaube an Gott ist das allerwichtigste im Islam, die alles entscheidende Grundlage.

Der Urzweck des Daseins nach Islam ist die Erkenntnis und Anerkennung Gottes und ein daraus resultierendes Dankbarsein gegenüber Gott. Konse-

[1] bei Bukhari

quenz der Anerkennung und der Dankbarkeit liegt im Respekt vor dem Gebot Gutes zu tun, sich vor Schlechtem und Bosheiten zurückzuhalten, wobei die Liebe zum Mitmenschen die Grundlage der wahrhaften Dankbarkeit zu Gott bildet.
Religion ist nach Islam Ratschlag Gottes an die denkenden Menschen. Es steht dem Menschen frei sich für oder gegen den Glauben zu entscheiden. Die Welt ist ein Ort der Prüfung, wofür Freiheit die fundamentale Voraussetzung und Glaubensbedingung ist.

3. Der Koran und sein Verständnis

Lob sei Gott, der das Buch auf seinen Ergebenen herabgesandt hat, in dem nichts enthalten ist, was fern ist von Richtigkeit. Sure 18, 1

Und Wir haben den Koran leicht zu bedenken gemacht. Aber gibt es denn jemanden, der es bedenkt? Sure 54, 40

Und ihm ging das Buch des Mose als Vorbild und Barmherzigkeit voraus. Und dies ist ein Buch zur Bestätigung in arabischer Sprache, um denjenigen, die Unrecht tun abzuraten, und als Botschaft für die Rechtschaffenen. Sure 46, 12

Jedem ist der Koran zugänglich, jeder kann darin lesen und Nutzen daraus ziehen. Doch der Text erschließt sich oft nicht so einfach. Für ein besseres, sachliches und objektives Verständnis bedarf es bei der Herangehensweise an den Koran der Beachtung einiger Punkte.
Manche Koranverse sind mehrdeutig oder die Bedeutung ist nicht auf Anhieb klar. Zu diesen Stellen im Koran haben Islamgelehrte von Anfang an Hinweise und differenzierte Informationen allgemein und unter dem Aspekt und den Fragestellungen ihrer Zeit zusammengetragen. Hierbei ist auch zu erwähnen, dass es unterschiedliche Bewertungen unter den sunnitischen und schiitischen Rechtschulen gibt.
Um sich ein gesundes Urteil bilden zu können und im Aneignen von sachgerechtem Wissen muss man die Kriterien kennen, die in der Koranexegese gelten. Die Aufklärung über den Umgang mit gewissen Koranversen ist auch der Weg, der den Missbrauch verhindert.

In der Betrachtung der religiösen Dinge hat jede Zeit ihre Schwerpunkte. Die Antworten auf die Fragen der Zeit wurden meistens von Islamdenkern gegeben, die mit ihrem umfassenden Wissen und scharfem Verstand Anerkennung in der islamischen Welt genossen. Folglich spielen sie in der zeitgemäßen Interpretation des Korans eine Schlüsselrolle.
Die religiösen Grundlagen gelten zwar zeitlos, durch die Wissenserweiterung der Menschheit gewinnen jedoch manche Aussagen eine andere, vielschichtige Bedeutung.
Sozial-gesellschaftliche Missstände und Machtinteressen über Religion auszutragen, hat bedauerlicherweise Tradition. So spielten Koranverse auf den Speerspitzen auch eine Rolle im ersten innerislamischen Krieg zwischen den Muslimen Muawiye und Kalif Ali.

3.1. Die Formen der Interpretation

Für einen Muslim ist der Koran Gottes geoffenbartes Wort, ein Gebetsbuch, eine beständige Aufforderung zum Guten, zu Güte, zu Barmherzigkeit, zu Gerechtigkeit und Gebet.
Hierzulande herrscht vielfach, verstärkt durch die Terrorismusdebatte, ein ganz anderes Islambild vor und eine ganz andere Koranauffassung. Zu diesem Bild werden oft Stellen aus dem Koran zitiert, die in dieser Form vielen Muslimen unbekannt sind und die sie so nicht akzeptieren. Es liegt auf der Hand, dass aufgrund dieser Unterstellungen andererseits Verschwörungstheorien fruchtbaren Boden finden.
Es bedarf der Sachkenntnis, um dieser Problematik entgegen zu treten. Wenn man sich eingehender mit den besagten Koranstellen beschäftigt, die verschiedenen Korankommentare und Erläuterungen dazu liest, werden der Sinn und die Zusammenhänge deutlich. Zum Beispiel ist da dieser viel zitierte Koranvers 47, 4.
In der Paret'schen Übersetzungsversion lesen wir:
„Wenn ihr (auf einem Feldzug) mit den Ungläubigen zusammentrefft, dann haut (ihnen mit dem Schwert) auf den Nacken! Wenn ihr sie schließlich vollständig niedergekämpft habt, dann legt (sie) in Fesseln, (um sie) später auf dem Gnadenweg oder gegen Lösegeld (freizugeben)! (Haut mit dem

Schwert drein) bis der Krieg (euch) von seinen Lasten befreit (und vom Frieden abgelöst wird)!“
Oder Henning übersetzt wie folgt:
„Und wenn ihr die Ungläubigen trefft, dann herunter mit dem Haupt, bis ihr ein Gemetzel unter Ihnen angerichtet habt; dann schnüret die Bande. Und dann entweder Gnade hernach oder Loskauf, bis der Krieg seine Lasten niedergelegt hat.“
Diese Version enthält an und für sich schon einen Widerspruch in sich: zuerst Kopf herunter und dann die Wahl - entweder Gnade oder Loskauf!

Was ist nun hier tatsächlich mit diesem Vers gemeint? Dieser Koranvers widerspricht auf den ersten Blick unzähligen Koranstellen und dem Grundsatz im Umgang und der Begegnung mit anderen, d.h. die Aussage des Verses relativiert sich von da her und gibt den objektiven Ansatz für eine richtige Übersetzung. Der offensichtliche Sinn dieses Koranverses im heutigen Sprachgebrauch bedeutet in etwa:
„Wenn ihr euch im Krieg befindet, dann kämpft so lange, bis ihr eure Feinde besiegt habt, und nehmt sie gefangen und lasst sie entweder aus Gnade oder gegen Lösegeld frei. Handelt so - Gnade oder Loskauf - bis der Krieg beendet ist.”
Eine wortwörtliche Wiedergabe und Übertragung ist ein Ding der Unmöglichkeit. In jeder Sprache gibt es Wörter, Redewendungen, Nuancen, für die eine andere Sprache keinen Gegenbegriff oder keine Ausdrucksmöglichkeit kennt. Jede Übersetzung muss aber bemüht sein den Sinn richtig wiederzugeben. Übereinstimmend sagen daher Islamgelehrte über Koranübersetzungen:

> *Das, was man Übersetzungen nennt, sind in Wirklichkeit stark zusammenfassende und unvollständige Erläuterungen. Zwischen ihnen und den wahren, lebensbringenden Versen, deren Bedeutungen mancherlei Verzweigungen neben dem sichtbaren Sinn umfassen, kann keine Gleichwertigkeit bestehen.*

Es ist in dem besagten Koranvers ein konkretes Ereignis angesprochen, zu dem der Vers offenbart wurde. Die Reflektion auf die Zukunft bzw. für das Jetzt ist Auslegungssache. In der Auslegung sind bestimmte immer gültige Regeln zu beachten, damit sich diese nicht in Spekulationen ergehen. Die

Auslegung muss in allen Dingen mit den immer geltenden, orts-, zeit- und gesellschaftsunabhängigen Grundsätzen

Friedenssuche, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit

konform sein und muss mit Wissen, Logik und Verstand angegangen werden. Alle Korankommentare und jegliche Exegese setzen bei Mohammed a.s.v. an, bei dem Bezugsereignis der Offenbarung (historischer Hintergrund) unter Betrachtung aller Koranverse (Kontext) zum selben Thema, des Weiteren wie Mohammed a.s.v. danach gehandelt hat. Er ist der erste Interpret des Koran, dann folgen in der Autorität die Sahabin, die Lebensgefährten Mohammeds[2], dann diejenigen, die auf die Sahabin folgten, die Taabin. Detailbereiche und zeitliche Anpassungen, diverse Lücken zwischen dem Koran, der Sunna, den Sahabin und Taabin, werden von den Rechtsschulen ausgefüllt - neben ihrer Funktion der Gliederung, Klassifizierung, Kategorisierung etc.
Mit dieser Abfolge sind auch die Prioritäten gegeben, wie sie für die Religion und die Koranauslegung verbindlich gesetzt sind. Es gibt keine Beliebigkeit.

Es gibt zwei Arten von Koranauslegungen. Eine ist die, die den Text und die Bedeutungen seiner Wörter und Sätze erklären. Zu dieser Art gehören z. B. die von Hamdi Yazır und Ömer Nasuhi. Die andere Art erklärt die Glaubenswahrheiten des Korans mit nachvollziehbaren Argumenten und logischen Beweisen und stellt eine Abhandlung der Essenz des Glaubens dar, wobei das Risale-i Nur von Said Nursi die neuzeitlich bedeutsamste dieser Art ist.

---

[2] Aufgrund ihrer Authentizität, der Unmittelbarkeit, wie sie Mohammed a.s. erlebt haben und ihres hohen Einsatzes für den Glauben wegen, zählt der Personenkreis der Sahabin nach Mohammed a.s. zu den höchsten Autoritäten im Islam. Sie stehen über den Rechtsschulen.

3.2. Die Kriterien der Koranexegese

Oft werden Fundamentalisten und Islamisten beschrieben als diejenigen, die den Koran wortwörtlich nehmen. Das Gegenteil ist der Fall.[3] Sie sind Meister in der Perversion, im Ignorieren und Relativieren von nicht in ihre Ideologie und Weltsicht passenden Stellen und Aussagen. Vom Gesamtkontext wird keine Notiz genommen. Alles wird ihrer Ideologie angepasst.

So wird vor allem der Vers 44 der Sure 5 „... Die nicht nach dem urteilen (herrschen), was Gott herabgesandt hat, das sind die Ungläubigen"[4] von politisch orientierten Islamgruppen vielfach zitiert und gebraucht als Basis ihrer Ideologie und für ihren Kampf und ihre Ablehnung von Verfassungen, Gesetzen, Staats- und Regierungsformen, Kapitalsystemen etc., die ihrer Auffassung nach außerhalb dieses Verses stehen.

Der erste Interpret dieses Verses Ibni Abbas, Sahabin und Cousin Mohammeds a.s., resümiert:

„Der Vers ist so zu verstehen im Sinne von: ‚Diejenigen, die nicht anerkennen, die nicht glauben, was Gott herabgesandt hat, das sind die Nichtgläubigen.'"

Nach Ikrime[5] ist diese Stelle ebenso in diesem Sinne zu deuten. Demgemäß stellt Fahreddin Razi nach einem Vergleich diese Deutung in seinem großen Korankommentar als die Vortrefflichste heraus. Damit haben sunnitische Islamgelehrte den eindeutigen Sinn definiert.

Zeitgenössische Islamdenker wie Said Nursi erinnern heute daran,[6] wohingegen die Vordenker des politischen Islamismus wie Sayyid Qutb, Hasan al Banna oder Maududi hier das rechte Maß im Verständnis dieses Verses, das sich in der Erläuterung der Sahabin zeigt, verlassen.

---

[3] vgl. „…die im Koran und der Sunna beim Sinn der einzelnen Wörter nach dem Wörterbuch hängen geblieben sind und den tatsächlichen Sinn nicht begriffen haben.", Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyatı*, *Divanı Harb-i Örfi*, S. 1934.

[4] Das Bezugsereignis der Offenbarung ist, dass eine Gruppe Juden zu Mohammed kommt und ihn bittet in einem Streitfall zu ihren Gunsten zu entscheiden. Daraufhin wurden die Verse 42-47 der Sure 5 offenbart.

[5] Fahruddin Razi, *Tefsiri Kebir,* 9.86;
Ikrime, Sohn des Ebu Dschehil, kämpfte viele Jahre gegen Mohammed und gegen den Islam, später aber bekannte er sich und errang Ansehen und große Verdienste im Islam. Er zählt zu den Sahabin.

[6] siehe z.B. S. 1955, *Münazarat, Risale-i Nur Külliyatı*, Bd. 2.

Zur Veranschaulichung, Sayyid Qutb kommentiert die Stelle wie folgt: „Wer nach einer anderen Grundlage als der göttlichen Offenbarung urteilt, der spricht sozusagen Gott Seine Göttlichkeit ab, denn zur Göttlichkeit gehört das Vorrecht der richterlichen Gesetzgebung. Er lehnt somit zum einen Allahs Göttlichkeit und Rechte ab, und zum anderen schreibt er sich selbst diese zu. Was wäre Unglaube, wenn nicht dieses?"[7]
Welcher Weg tut sich auf, wenn nicht zum rechten Verständnis das rechte Maß grundgelegt wird. Sinn und Ziel werden in falsche Bahnen gelenkt.

4. Die Ausgrenzung der Anderen?

»Die an Gott glauben werden nicht traurig sein ...«

Die Angehörigen einer jeden Religion haben das Recht sich als einzig im wahren Glauben zu sehen. Wenn sie jedoch anderen ihren Glauben absprechen, sie als Ungläubige, als Anwärter der Hölle und als nichts wert diskreditieren, oder als Widersacher darstellen, ist das für eine offene Gesellschaft inakzeptabel.
Der Umgang mit der Klassifizierung „ungläubig“, ist eine wesentliche Frage, die heute mehr den je der offenen Klärung und vehementen Richtigstellung bedarf.
Die Haltung so mancher Muslime auf Andersgläubige und Andersdenkende als Ungläubige herabzusehen ist eine der Ursachen ist für Feindbilder und Gewaltbereitschaft und deren Rechtfertigung, für Konfrontations- und Konfliktpotentiale und vielem mehr. Dies ist mit dem Koran nicht zu rechtfertigen. Gleich zweimal steht im Koran (Sure 2, 62 und Sure 5,69):

Diejenigen, die glauben, die dem Judentum angehören und die Christen und die Sabier (Bez. für Leute, die einer anderen Religion angehören), die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu und sie haben nichts zu befürchten und sie werden nicht traurig sein. (Sure 2, 62)

---

[7] *Die Bedeutung des Korans,* Band 1, Sure Al-Ma'ida 44, SKD Bavaria Verlag, München

Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die Juden sind, und die Sabier, und die Christen, all die, die an Gott und an den jüngsten Tag glauben und Gutes tun, haben nichts zu befürchten, und sie werden nicht traurig sein. (Sure 5, 69)

Über die, die gläubig sind und wer dazu gehört, sagt der Koran:

...die an Gott festhalten und gegenüber Gott aufrichtig in ihrer Religion sind. Jene zählen zu den Gläubigen. Und Gott wird den Gläubigen einen großartigen Lohn zukommen lassen. Warum sollte Gott euch peinigen, wenn ihr dankbar und gläubig seid? Und Gott zeigt sich erkenntlich und weiß Bescheid. (Sure 4,146-147)

Diese Verse sind klar und eindeutig und ergeben mit anderen Versen über Christen, Juden und dem Gläubigsein ein differenzierendes, harmonisches, anerkennendes Bild, an dem nicht zu rütteln ist.
Obwohl dies so ist, wird von Ignoranten lapidar argumentiert, diese Aussagen beträfen die Gläubigen vor Mohammed.
Über die Folgeschlüsse, ob denn etwa der Koran wegen der Vergangenheit und nicht als Rechtleitung für die Zukunft offenbart wurde, machen sie sich wenig Gedanken.

4.1. Freundschaft unter Gläubigen verschiedener Anschauung

Ein anderes Beispiel eines Koranverses, der sich nur im Kontext erschließt, und vielfach von Islamkritikern angeführt wurde und wird, ist der Vers 51 der Sure 5 „Nehmt euch nicht die Christen und Juden zu Freunden ...".
Dessen rechtes Verständnis ist äußerst relevant für den Aufbau und die Knüpfung vertrauensvoller Beziehungen. Der Vers klärt sich in der Gesamtbetrachtung anderer Kriterien und Aussagen im Islam, denn:

„Ein Erlass erfordert eine einwandfreie Begründung und diese Beweisführung muss nicht nur definitiv sein, sondern es muss auch klar erkenntlich sein, auf was die Beweise hinweisen. Da dies beim vorliegenden Vers 51 der Sure Al Maide nicht der Fall ist, bedarf es zum Verständnis des Verses einer Auslegung. Dieses Verbot im Koran gilt nicht allgemein, sondern eingeschränkt. Wenn etwas eingeschränkt ist, kann man, je nach Notwendigkeit,

seine Grenze bestimmen. Hierbei löst die Zeit diese Aufgabe auf die beste Art und Weise. Denn wenn die Zeit ihre Beweise offen legt, kann man ihr nicht widersprechen. Für jedes Jahrhundert hat ein Vers seinen Aspekt.

Wenn ein Urteil auf einer Ableitung beruht, dann zeigt die Ursache des Urteils die Quelle der Ableitung.

Dieses Verbot bezieht sich auf jüdische und christliche Riten und Gebräuche,[8] die sich mit dem Islam nicht decken. Außerdem wird ein Mensch nicht wegen seiner Religionsangehörigkeit geliebt, sondern wegen seiner Liebe, seiner Mitmenschlichkeit, seinen Eigenschaften und Fähigkeiten. Die Eigenschaften eines Moslems müssen nicht immer muslimisch sein und auch die Eigenschaften und Fähigkeiten eines Andersgläubigen brauchen nicht immer schlecht sein. Infolgedessen, warum soll es nicht gut sein eine gute Eigenschaft und Fähigkeit zu loben und nachzuahmen.

Zum andern liebt und ehrt sicherlich jeder seinen Ehepartner, auch wenn sie oder er eine andere Glaubenszugehörigkeit hat. Dabei ist solch eine erlaubte Beziehung mehr als Freundschaft. [9]

Die historischen Hintergründe zur Zeit der Offenbarung des Verses müssen berücksichtigt werden. Die Kontakte und Freundschaften in unserer Zeit liegen nicht im Bereich dieses Verses, es wäre aber durchaus möglich.

In jenem Zeitalter des Gesandten fand eine enorme Umwälzung statt. Die gesamte Aufmerksamkeit, das Denken, die Gefühle, das Leben im Alltag konzentrierten sich in die Religion. Alle Hinwendung und Abneigung ging von der Religion aus. Daher wies die Zuneigung für die Nichtmoslems auf einen eventuellen Verrat hin.

In der jetzigen Welt sind die Umwälzungen bemerkenswert zivilisationsbedingt und weltlich. Die Gefühle und Gedanken der Menschen und ihr Intellekt werden vom Gesichtspunkt der durch Technik, Wirtschaft und Wissenschaft gestalteten Lebensweise und ihrer Weiterentwicklung beherrscht. Die Menschen haben in der Tat eine offenere Bindung und Haltung zu ihrer Religion.

Folglich, befreunden wir uns mit ihnen, um es in ihrem Fortschritt gleichzutun und um den Frieden und die Sicherheit, die für das Wohlergehen der Welt unabdingbar sind, zu bewahren.

---

[8] z.B. dem Alkoholgenuss.

[9] vgl. Beyza Bilgin in ihrer Expertise zu christlich-muslimischen Partnerschaften, 31.07.1995, Prof. Dr., Theologische Fakultät Ankara.

Eine Freundschaft in dieser Art fällt in keiner Weise unter das koranische Verbot."[10]

Heute stellt sich nicht mehr die Frage Freund oder Nichtfreund. Die Notwendigkeit des aufeinander Zugehens und einer Zusammenarbeit ist offensichtlich, insbesondere in unseren heutigen pluralen Gesellschaften. Um gemeinsame Ziele zu erreichen, um sich für Frieden und Gerechtigkeit einzusetzen, für ein harmonisches Miteinander, sind das Knüpfen von Beziehungen und das Bilden von Freundschaften unabhängig von Religion und Lebensanschauung unentbehrlich.

4.2. Was heißt Islam? Was heißt Muslim sein?

Unter Islam versteht man einmal die Religion, die auf der Offenbarung des Korans beruht. Und zum anderen gibt es die koranische Definition von Islam, die universal ist und alles Vorhergehende einschließt.
Im Koran werden alle, die an einen Gott glauben als im Islam, als Muslime bezeichnet. Ein paar Beispiele neben den eingangs schon erwähnten Koranversen sind:
2, 112: ..., *wer sich völlig Gott hingibt und dabei rechtschaffen ist, der hat seinen Lohn bei seinem Herrn. Diese haben nichts zu befürchten, und sie werden nicht traurig sein.*

4, 125: *Und wer hat eine schönere Religion als der, der sich Gott völlig hingibt und dabei rechtschaffen ist und der Glaubensrichtung Abrahams, als Anhänger des reinen Glaubens, folgt? Gott hat sich Abraham ja zum Vertrauten genommen.*

65, 11: .... *Wer an Gott glaubt und schöne Taten begeht, wird für die Ewigkeit ins Paradies aufgenommen.*

22, 78: *Und setzt euch für Gott ein, wie der richtige Einsatz für Ihn sein soll. Er hat euch erwählt. Und Er hat euch in der Religion keine Bedrängnis auferlegt; so ist die Glaubensrichtung eures Vaters Abraham. Er hat euch Muslime(Gläubige) genannt,*

---

[10] Said Nursi, im Jahr 1911, *Risale-i Nur Külliyatı,* Bd. 2, *Münazarat*, S. 1944.

früher und (nunmehr) in diesem (Buch), auf dass der Gesandte Zeuge über euch sei und ihr Zeugen über die Menschen seid.

Somit steht auch der Vers „Siehe, die Religion bei Gott ist der Islam (die Ergebung in Gott)." (3, 19) in einem ganz anderen Licht, als wenn diese Aussage isoliert und losgelöst von allem zitiert und verwendet wird. Die Position im Koran ist recht eindeutig, dass mit dem Koranvers 3,19 sich die anderen Gläubigen vom Glauben nicht ausschließen lassen.
Das vorher Gesagte gilt auch für den Vers 85 der Sure Al Imran (3): „Wer eine andere Religion als die Ergebung in Gott (Islam) sucht, von dem wird es nicht angenommen werden. Und im Jenseits gehört er zu den Verlierern."
An den vorherigen Koranversen ist der Umfang des Islamseins erkenntlich. Wenn einer den Islam verlässt, schränkt er sich ein, schließt den einen oder anderen aus, d.h. er macht einen Rückschritt. Da die Glaubensentscheidung jedem selbst überlassen bleibt gemäß 18,29 „Wer will soll glauben – wer nicht will soll ablehnen" und jeder für sich verantwortet, obliegt das Weitere allein dem Einen. Bis dahin lässt Er uns wissen:

„Einem jeden von euch (Juden, Christen, Muslimen…) haben Wir eine Norm und einen Weg bestimmt. Und hätte Gott es gewollt, Er hätte euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber Er wollte euch auf die Probe stellen durch das, was Er euch gegeben hat. Wetteifert daher miteinander in guten Werken! Zu Gott werdet ihr alle zurückkehren. Der wird euch dann kundgeben, worüber ihr uneins seid." Sure 5, 48

Mit dem differenzierten Bild des Koran über das Gläubig sein und den Angehörigen anderer Religionen lassen sich keine Feindbilder begründen, sondern ganz im Gegenteil eine universale Toleranz.

5. Rechtsordnung und der Scheria-Begriff

Religion umfasst die Bereiche Glaube, Gebet und Ethik (Iman, Ibadet, Ahlak). Der Kern und der Anfang bildet der Glaube, aus dem und aufgrund dessen das Gebet folgt. Und Ethik wird wirksam.

Zur klassischen Einteilung des Islam gehört auch die Rechtsordnung und obwohl sie im Vergleich mit diesen Bereichen, die die Grundlage bilden, einen kleinen Teil darstellt, überlagert sie doch im Bewusstsein Vieler alles andere. Ein überfälliges Wort der Klarstellung:

Oh ihr Gläubigen, tretet ein für Gott, bezeugt die Gerechtigkeit ... denn dies ist der Gottesfurcht am Nächsten. Sure 5, 8

O ihr Menschen, Wir haben euch als Mann und Frau erschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, dass ihr einander kennen möchtet. Wahrlich, der Angesehenste von euch ist vor Gott der, der unter euch der Gerechteste (Gottesfürchtigste) ist.
Sure 49, 13

Der Mensch hat im Vergleich zu Tieren vielschichtige Bedürfnisse und die Neigung zu schönen Dingen. Da er dies nicht alleine erlangen kann, muss er mit anderen in Verbindung treten. Und da seine Aggression, Instinkte, Intelligenz, seine Antriebskräfte nicht eingezäumt sind, um Übertretungen in Gemeinschaft zu verhindern, braucht er Gerechtigkeit.[11]
Die Maßstäbe für Gerechtigkeit wurden von Gott den Menschen stets mitgeteilt und ihnen über die Gottesgesandten verkündet.
Alle Offenbarungen enthielten neben den Glaubensgrundsätzen und dem Gebet in den ethischen Richtlinien auch Vorgaben zur Ordnung des Gemeinschaftslebens, die die Rechte und Pflichten der Menschen in der Gesellschaft aufgriffen und das religiös-kultische wie soziale Leben betrafen.
Hierbei spielen zweifelsohne die Bestrebungen der gläubigen Menschen eine Rolle ihre innere Haltung sowie die äußeren Handlungen auf Gott auszurichten.
Äußerst relevant, um hier Fehlinterpretationen und Missbräuche zu erkennen und zu benennen, und bevor wir weiter auf den mit unserem Thema zusammenhängenden Begriff der Scheria eingehen, ist folgende Tatsache: Die Religion liefert die Grundlagen und Richtlinien indem sie Gerechtigkeit, Sicherheit, Freiheit und deren Gewährleistung fordert. Die weiteren Details sind dem Verstand der Menschen überlassen.[12]

[11] Nursi, *K*, *İşârâtü'l-İ'câz*, S. 1215.
[12] *Ibid.,* S. 1228.

Naturgesetze sind Scheria.
Alle Naturmechanismen sind Scheria, „Gesetze Gottes“, von Gott gesetzte Regeln.
Die Natur ist die Kunst Gottes und *şeriati-fitriye*, die Scheria der Schöpfung.
Die islamische Scheria beruht auf Logik und Weisheit, beinhaltet alle Bereiche der Wissenschaften von den geistigen Disziplinen bis zum gesellschaftlichen Leben.
Da Scheria auf den Naturgesetzen fußt bzw. auf den diesbezüglichen Mechanismen und auf den wissenschaftlichen Erkenntnissen, handelt der Mensch auf die Gesellschaft bezogen immer nach der Scheria. Wenn er wider die Natur, wider den Naturgesetzen handelt, d.h. physikalische, psychologische und soziale Mechanismen ignoriert, gelangt er in eine Sackgasse und es misslingt ihm.
In unserer Zeit und Region, in der Totalitarismen nicht mehr in dem Maße die Menschheit bestimmen, handelt die menschliche Intelligenz vom Individuum bis zur Gemeinschaft für die Würde der Schöpfung.
Wie aus all dem abzuleiten ist, ist Scheria die Harmonie der Schöpfung. Sie fußt auf Gerechtigkeit, die wiederum Freiheit und Wohlergehen impliziert. In hoch entwickelten, freiheitlichen Gesellschaften ist die Scheria am weitesten gediehen.
Aus der Erfahrung der Menschheit und der Synthese der Gebote gelang der Fortschritt der Völker. Das best entwickelte, fortschrittlichste Land ist das, in dem die Ideale der Menschen wie Sicherheit, Gerechtigkeit, Freiheit, Wohlstand allgemein anerkannt sind, dort herrscht Scheria. D.h. westliche Staaten mit ihren freiheitlich-demokratischen Staatsystemen sind der Scheria am nächsten.

Scheria bedeutet wörtlich große breite Straße. Es ist der Weg der Religion, der Weg, der zu Gott führt, die goldene Rechtleitung, Richtschnur (Ideal) für den Einzelnen, für Verstand und Gewissen.
„Scheria, der Weg der Religion, besteht zu 99 % aus Ethik, Gebet, Jenseits und Tugendhaftigkeit. Nur 1 % ist Rechtsordnung und diese ist die Sache des Staates.“[13] – Das ist ein Resümee, das die Relation der einzelnen Bereiche des religiösen Weges zueinander aufzeigt und somit deren Gewich-

---

[13] Nursi, *K., Divanı Harb-i Örfi,* S. 1922; vgl. auch Nuris Vergleich als einem Tausendstel für den Anteil der Rechtsordnung: *Münazarat*, S. 53, *K.,* Yeni Asya N.

tung in der Religion. Es sagt aus, worin das Individuum in der Religion angesprochen ist und dass das Ziel der Religion und des Koran nicht die Konstitution eines politischen Gebildes ist. Diese 1 %, die den Staat angehen, sind der Anteil wie die Scheria gemeinhin verstanden wurde, z.B. Gleichheit der Menschen, das Verbot von Sippenhaftung, Erbrecht der Frau über den zumindest zustehenden Pflichtteil, Gleichheit vor dem Gesetz, Verurteilung nach Beweißlage, Recht auf Sicherheit und Freiheit usw., Dinge, die in einem modernen Staat geregelt sind, um die Aktivitäten und die Interaktionen der Menschen in eine Ordnung zu bringen nach Recht und Gerechtigkeit.
Smail Balic expliziert: „Die Strafbestimmungen des islamischen Gesetzes gehören nicht zum Bereich der Frömmigkeit. Sie haben einen ganz anderen Stellenwert als die moralischen Anweisungen. Die Befolgung der letzteren ist unerlässlich, will man ein vollkommener Gläubiger werden. Der Strafvollzug hingegen ist lediglich die Antwort auf die bittere Notwendigkeit einer menschlichen Situation. Diese hat immer ihre Besonderheiten.“[14]

Scheriagemäß und scheriakonform heißt also nichts anderes als Rechtsstaatlichkeit. Sie ist die Gewährung und Gewährleistung von Freiheit und Sicherheit des Einzelnen in der Gesellschaft.
„Wir haben den Sinn und das Ziel der Scheria nicht begriffen“[15] wurde schon von vor hundert Jahren als eine der Ursachen für Rückständigkeit in Wissenschaft, Unterentwicklung und Niedergang muslimischer Regionen konstatiert.
Wegen der Unwissenheit und Verwirrung um diese Dinge, die wir unter den Muslimen erleben, orientierungslos in den Nebensächlichkeiten der Religion, in ihrem rudimentären Religionswissen, in dem die Einheit und Verbundenheit von Vernunft, Wissenschaft und Religion verloren ging, hat sich Fanatismus und Extremismus in der Religion breit gemacht. Dabei ist der Koran eindeutig. Z.B. besagt Sure 2, 44-46:

Wollt ihr denn den Menschen die Frömmigkeit gebieten und dabei euch selbst vergessen, wo ihr doch das Buch verlest? Habt ihr denn keinen Verstand?

---

[14] Smail Balic, *Dimensionen der Religiosität, Islam und Christentum aus der Sicht des Islam,* 1981
[15] vgl. Nursi, *K.*, *Münazarat*, S. 1946; oder *Divanı Harb-i Örfi* , S. 1920

Und sucht Hilfe in der Geduld und im Gebet. Und das ist ja schwer, außer für die Demütigen, die damit rechnen, dass sie ihrem Herrn begegnen und dass sie zu Ihm zurückkehren werden.

In der hiesigen Fachliteratur findet sich zu diesem Thema folgende Wertung:
„In der jüngst wieder heftig geführten Diskussion um ihre Anwendung ist weiterhin zu beachten, dass neben der scharî'a immer schon – z.B. im Bereich von Handel und Gewerbe – ein Gewohnheitsrecht bestanden hat. Hinzu kommt jenes Recht, das die Herrscher – etwa bei allen Angelegenheiten der Staatssicherheit – seit alters selbst gesprochen haben. Wenn also Islamisten neuerdings so heftig die „Wiedereinführung" der scharî'a als allgemein gültigen Rechtsmaßstab fordern, verlangen sie etwas, das es im Islam bisher noch gar nie gegeben hat. Abgesehen davon verstehen sie unter einer Re-Islamisierung der Jurisprudenz oft in extremer Verkürzung nur eine oberflächliche, wenn auch umso rigorosere Anpassung in symbolträchtigen und publikumswirksamen Einzelaspekten wie dem Auspeitschen oder der Verschleierung, weil sie mit der außerordentlichen Kompliziertheit und Komplexität der scharî'a insgesamt und ihrer hohen juristischen Qualität überhaupt nicht vertraut sind."[16]

5.1. Säkularität

Den Begriff der Säkularität, der Trennung von Staat und Religion, gilt es in dem Zusammenhang ebenfalls zu klären. Säkularisierung, Säkularisation sind aus der Geschichte der Kirche und der hiesigen gesellschaftlichen Entwicklung hervorgegangene Begriffe, die die Emanzipation von Kirche und Religion, die Abschaffung der Bevormundung durch Kirche und Klerus beschreibt. Nun gab und gibt es im Islam diese hierarchische Organisation wie sie im christlichen Bereich die Kirche darstellt mit ihrer immensen weltlichen Macht, die sie ausübte, nicht. Obwohl also die Ausgangslage im Islam und seine geschichtliche Entwicklung ganz anders sind, stülpt man diese Begriffe dem Islam und den Muslimen über. Und Muslime haben auch seit

[16] Weiss, Walter M., Schnellkurs Islam, DuMont Buchverlag 1999, S.42/43

langem angefangen diese in überzogener Weise zu gebrauchen. „Säkular" ist zum Synonym und Allerweltswort für Weltlichkeit und Antireligion geworden. Man ignoriert und übersieht:

Das Wesen des Islam ist säkular[17]. Nur in Säkularität kann Glaube frei bekannt und ausgelebt werden. Jeder Muslim, der sich zu seiner Religion bekennt, der um seine Religion weiß, kann nicht gegen Säkularität sein. Er muss sich zur Säkularität bekennen und helfen diese auszubauen.

Den Grundfehler, den man vielfach begeht, ist: Man setzt Fundamentalismus, Islamismus, die Politisierung der Religion, mit Islam gleich. Umgekehrt missverstehen Muslime vielfach Säkularisierungsforderungen als allgemeinen Angriff auf die Religion, mit Forderungen nach dem Ablegen von Glauben, mit Entfremdung von Gott und Glauben, mit einem Hin zu Atheismus.

Säkularisierung hat nichts mit Unterdrückung der Religion noch mit Beschränkung von Religionsfreiheit zu tun, sondern mit Gewährleistung von Freiheit und Sicherheit für Gläubige und Nichtgläubige. Viele sind sich gar nicht bewusst, dass es gar keine Grundlage für diese Auseinandersetzungen gibt. Es ist eine Kontroverse auf einer Pseudobasis.

Den Kontext der Geschichte und der Entwicklungen nicht kennen bzw. ignorieren und eigene Vermutungen auf andere als Fakt übertragen ist ein schwerwiegender Fehler.

Zur Veranschaulichung: Wenn angesichts des Islamismus solche Überlegungen angestellt werden wie: „Was ist, wenn eine Religionsgemeinschaft mit bestimmten Grundsätzen der staatlichen Rechtsordnung nicht übereinstimmt, sie unter Umständen sogar als verderblich betrachtet?" und in der Antwort Toleranz gegenüber Intoleranz mit Religionsfreiheit begründet wird,[18] setzt man damit nicht Islam mit dem Islamismus gleich und spricht

---

[17] im a-kirchlichen, eigentlichen Sinn; als Synonym für Nichtverneinung von Pluralität, für die Freiheit des Bekenntnisses als Grundlage, von Differenzierung zwischen allgemeingültigen (Glaubens-)Aussagen und bedingten Aussagen, vgl. Imam A'zam Ebu Hanife: Aussagen, die Mohammed als Gottesgesandter getätigt hat und Aussagen als Staatsmann, in der Konsequenz die Unterscheidung zwischen Religion und Politik; der Betonung der Eigenverantwortlichkeit jedes Einzelnen (der Mensch als Kalif) ohne Bevormundung durch eine menschliche Instanz, etc.

[18] vgl. z.B. Mensnik D., Religion und Politik, in: Themenheft 2005 S. 17, Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Deutscher

ihm im Grunde Freiheits- und Gerechtigkeitsideale ab, die man selber gerade erst gefunden hat?

Islam muss von diesen Erscheinungsformen des Islamismus, der Politisierung der Religion, dem Missbrauch als theokratische Staatsdoktrin oder eines religiösen Totalitarismus unterschieden werden. Der erste Schritt dorthin ist die Ursachen für diesen Extremismus zu ergründen. Dabei ist die Entfremdung von der eigenen Religion wie schon mehrfach angedeutet eine der Hauptursachen, wie auch die über die Jahrhunderte entstandenen Verkrustungen und Willkürherrschaften, die Kolonialisierung durch die Europäer und das mit allem einhergehende soziale Elend und der Verlust an Freiheit und Selbstbestimmung der Menschen.
Abhilfe suchen die Menschen in der Religion, als einem scheinbar alternativen System, als illusorische Fluchtstätte, da ja Religion Hort der Gerechtigkeit und Menschlichkeit ist.
Die mit reduzierten Sichtweisen unter dem Druck der Kolonialzeit und des Kalten Krieges aufgekommene Kriegs- und Staatstheologie, für die gewisse islamistische „Reformtheologen“ (wie z.B. Sayyid Qutb, Sayyid Abu'l'Ala Maududi) stehen, darf jedoch nicht zur verallgemeinerten Theologie des Islam heranwachsen. Das Ursprüngliche und Eigentliche muss an die Stelle treten.

6. Der Platz der Religion

Der Thron und Sitz der Religion ist das Gewissen. Religion ist Ratschlag Gottes an die denkenden Menschen. Religion ist Ideal. Gott ist Ratgeber.[19]
Gebote können daher nicht Gesetz sein. Als ehernes Gesetz kann man die Ratschläge Gottes nur für sich selber nehmen.
Da die Gebote als Richtschnur für das Gewissen dienen, ist es Zweckentfremdung sie zum Gesetz zu deklarieren, das als Schwert über den Köpfen der Menschen droht. Damit verstößt man gegen das Gebot der Freiheit und Freiwilligkeit. Wenn Religion vom Glauben zu Politik umfunktioniert wird,

---

Koordinationsrat e.V.,; Böckenförde, E.-W., Religion in säkularen Staat, a.a.O, S. 432
[19] vgl. z.B. Sure 80, 11-12; 38,29; 76,29; 73, 19

setzt man sie von einer edlen Instanz zu Banalem herab. Religion wird mit allen Unzulänglichkeiten der Menschen in Verbindung gebracht und somit diskreditiert. Die Einspannung der Religion für irgendwelche Machtziele, ist ein eklatanter Verstoß gegen die Grundgebote der Religion. Und bedeutet das nicht „Die Zeichen Gottes für einen geringen Preis verkaufen“ (z.B. Sure 3,187. 199 und vgl. Sure 57,20).

Religion ist ein Heiligtum, das jedem gehört, der sich bekennt; d.h. sie ist ein für jeden zugängliches Gut, und so wie niemand sich anmaßen kann im alleinigen Besitz der Wahrheit zu sein, darf niemand Religion für sich vereinnahmen.

Mit ihr jedoch politische Konzepte oder äußere Ziele zu begründen hieße, dass man aufgrund eigener politischer Meinung Religiosität der anderen in Frage stellt. Man sieht die eigenen Parteigänger als die besseren Gläubigen an. Solche arrogante Einstellung und Handhabe der Religion bewirkt eine Provokation gegenüber anderen und zieht Gegnerschaft auf die Religion und antireligiöse Einstellungen nach sich und damit eine Herabminderung der Religion. Die Gebote sind Hilfsmittel den Gerechtigkeitssinn zu schärfen und das Barmherzigkeitsempfinden zu mehren. Den größten Respekt und Geltung wird den Geboten zuteil, wenn die gläubigen Menschen selber diese Gebote beherzigen und verinnerlichen und nicht durch irgendeine sonst wie geartete Macht zu diesen Geboten zwingen.

Andererseits politisieren manche Leute ihren Atheismus. Ihr Atheismus ist Mittel zum Zweck andere mit Rückständigkeit und Politisierung der Religion zu bezichtigen.

Der ursprüngliche Gedanke bei der Säkularisierung (der Kirche) und der Entpolitisierung der Religion (beim Islamismus) war und ist, den Missbrauch der Religion zu verhindern. Es gelte, wie in der Deklaration der Menschenrechte und in den meisten Verfassungen der Länder manifestiert, dass Religion und das Religiöse nicht diskreditiert bzw. diskriminiert werden darf.

6.1. Verhältnis von Religion und moderner Gesellschaft

In dieser Gesellschaft hat sich diese These oder Vorstellung verbreitet „Den Islam gibt es nicht.” Damit wollte man in gut gemeinter Weise auf ein differenziertes Wahrnehmen des Islam und der Muslime hinarbeiten.

Vom islamischem Selbstverständnis her aber ist zu sagen: Es gibt nur einen Islam, aber dieser ist nicht gekommen um die Menschen zu uniformieren - sondern um sie zum Glauben, zur Erkenntnis des einen Gottes zu führen, um Liebe, Respekt, Barmherzigkeitsempfinden und Gerechtigkeit für die Menschen zu bringen. Was die einzelnen Völker davon verinnerlicht haben, welche Traditionen und Sitten sich mehr oder weniger aufgrund der Religion ausgeprägt haben, ist so vielfältig wie es Völker und Menschen gibt. Das ist abhängig von vielen Faktoren, von den Lebensumständen, den ökologischen und ökonomischen Gegebenheiten, von politischen Verhältnissen, vom Bildungsstand, der jeweils eigenen Religiosität und vielem mehr. Nach außen hin präsentieren sich uns diese Unterschiede z.B. in der Architektur, der Mentalität, der jeweiligen Kultur etc.

Religion und Tradition sind verschiedene Dinge. Es gibt Sitten, Traditionen, Gewohnheiten, die man mit Religion rechtfertigt. Dabei kann es auch einiges geben, das im Widerspruch zur Religion praktiziert wird. Sitten, Traditionen, Rollenbilder, Aufgabenteilungen ändern sich. Das ist wiederum abhängig von den Lebensumständen und vielen Gegebenheiten und nicht zuletzt vom Bedarf in der Gesellschaft.

Religion liefert selbstverständlich einen Rahmen, einen ethischen Maßstab. Sie führt den Menschen ein Ideal vor, das nur sie mit Leben füllen können. Die Gesellschaft ist ständig im Wandel zur modernen Gesellschaft. Bedarfs- und Zielformulierungen zur Weiterentwicklung, der beste Weg entwickelt sich in einer dynamischen Synthese. Was die Religion dabei anbetrifft, so steht Religion und moderne Gesellschaft bzw. der Bedarf einer modernen Gesellschaft nicht im Widerspruch.

Für eine humane, zivilisierte, gerechte, soziale Gesellschaft sind ethische Werte und Religion, die dazu motiviert sie anzuwenden, unentbehrlich. Dabei kann es niemals sein, dass wahre Religion die Unterdrückung oder Benachteiligung des einen oder anderen aufgrund des Geschlechts, der Herkunft usw. propagiert.

Die Antworten auf die Fragen der Zeit ist eine der Anforderungen an Religion, mit denen Religion zur Entwicklung und der Verständniskultur beiträgt. Die enorme Zunahme des Wissens schlägt sich in allen Bereichen nieder. Die Sprachfähigkeit der Religion muss Schritt halten, damit die Menschen Nahrung für ihre Spiritualität finden.

7. Liebe und Weisheit

Beobachtet man die Reaktionen der Menschen, stellt man fest: „Die Übertreibung in religiösen Dingen gebiert Überdruss bei den einen und Fanatismus bei den anderen.“[20]
Dies lässt die Schlussfolgerung zu, dass die Glaubensdinge sehr viel an Maß erfordern. Die Ausgewogenheit ist Produkt der Ganzheit des Individuums. Ohne die sechs Grundelemente des Ichs, Courage, Weisheit, Liebe, Vernunft, dem Sinn für das Rechte, dem Bewusstsein für das Transzendentale, lässt sie sich nicht erschließen.
Solche Reife und damit Selbsterkenntnis führt zu Gotteserkenntnis und das ist der schwerste Weg.
Die Herausforderung für alle heißt vielseitige Bildung und Schulung des Geistes. Hierin kann uns der Hadith: „Der Schlaf der Weisen ist mehr (wert) als das Gebet der Ignoranten.“[21] ein Anstoß sein.
Der Auftrag der Religion ist, dass wir Gott finden, die Förderung der Intelligenz, Weisheit und Liebe.
Die erste Botschaft der Religion ist das Gebet und für die Menschen der Friede. Aufrichtiges Gebet, das Gottgedenken hilft uns in unserer Anstrengung für das Gute und bewahrt uns vor Schlechtigkeiten. Deshalb bewirkt Religion nur Gutes. Das Wissen um die eigene Religion und das Wissen um die Religion der anderen verhindert einen Missbrauch und fördert die Solidarität zum Wohle aller.

Hadith:
Ein Muslim ist jemand vor dessen Zunge und dessen Hand ein anderer nichts zu befürchten hat (bzw. sicher ist).[22]
Der, vor dem sein Nachbar nicht sicher ist, kommt nicht ins Paradies. [23]

---

[20] vgl. z.B. Said Nursi’s diesbezügliche Analysen.
[21] Keşfül-Hafâ 2:286.
[22] Ebu Davud 4681, Tirmizi 2629.
[23] Kütübü sitte 3391.

II.

Der aufgeklärte Islam: Das Paradigma des Said Nursi

- Der Ansatz:
- 1. Religion und Wissenschaft
- 2. Philosophie und Mystik
- 3. Das Vordringlichste im Islam – der Glaube
- 4. Für ein neues Selbstverständnis
- Koranische Dimension

Einführung des Editors

Die Assoziationen mit dem Islam sind sehr unterschiedlich. Bestimmte Regionen fallen durch moderatere Erscheinungsbilder des Islam auf. Dabei ist zu beobachten, dass das Verständnis der Religion sich mit der jeweiligen Hintergrundkultur ändert. Unter den prägenden Faktoren spielen berühmte religiöse Größen und Persönlichkeiten die Hauptrolle. So gesehen kommt man über das moderate Islambild der Türkei unweigerlich zu Said Nursi. Der Islam in der Türkei ist von ihm geprägt und darüber hinaus finden seine religionsaufklärerischen Schriften immer mehr Verbreitung und etablieren sich als zukunftsweisend.

Said Nursi vermittelt ein koranisches Islambild, das auf Glauben, Gebet und Ethik beruht. Der politische Islam hat bei ihm keinen Platz. Einmal sagte er, sein Ziel sei den Koran und das Universum zu versöhnen, dass die Menschheit ihren Selbstwert und Stellenwert erkennt und den Weg zu Gott findet.

Die Aufklärungsströmung, die er initiiert hat, hat Millionen Menschen erfasst. Er macht die Menschen zu Philosophen, indem er sie zum Philosophieren, zum Nachdenken über Gott und die Welt animiert. Er eröffnet ihnen verschlossene, verloren gegangene und neue Zugänge wie sie ihren Gottglauben und ihre Religion neu erleben und wiederbewerten können im Lichte der heutigen Zeit der Wissenschaft und Technik, der Vernunftbezo-

genheit und des Bedarfs des rationalen und apologetischen Begründens, befreit von den Verkrustungen der Jahrhunderte.
Seine Kernaussagen zu entschlüsseln und sie klar zu sehen ist jedoch manchmal etwas mühsam. Jeder, ob so genannter Laie oder Fachmann, Soziologe oder Theologe, Orientalist, Journalist, die christlichen und muslimischen Vertreter des institutionellen interreligiösen Dialogs, wertet, kategorisiert und sieht vieles aufgrund bisheriger Erfahrungen und der jeweiligen individuellen Hintergründe. Vergleichend wird beim Einbringen des Risale-i Nur, dem Schrifttum Said Nursis, in den wissenschaftlichen internationalen Diskurs von da ausgegangen. Das heißt, da man erst dabei ist Said Nursi kennenzulernen, ist die Ausgangssicht der Wissenschaftler nur bedingt oder zum Teil auch gar nicht Said Nursis Maß der Religion, das er vertritt, herausstellt und zu dem er führt.
Nach Said Nursi ist die Ausgewogenheit in den religiösen Dingen extrem wichtig, da Übertreibungen und Untertreibungen einem wahrhaftigen Glauben nicht gerecht werden. Die Essenz und das Urziel der Religion gilt es zu erfassen. Aber nur der Verstand des Individuums und sein Herz sind alleinig in der Lage zur Erkenntnis zu gelangen. Es bedarf lediglich kleiner Funken und Impulse um in Gang zu setzen, was in ihnen schlummert. Gemäß der koranischen Ansprache „Siehe und begreife“[1] analysiert Said Nursi sich selbst und die Welt. So sind seine Schlussfolgerungen Ergebnisse seiner intensiven tiefgründigen Analysen. Sie legen damit auch Zeugnis davon ab mit welcher Intensität und mit welcher Intention er sich auch mit sich selbst auseinandergesetzt hat. Durch diese Methode und auf diese Weise zeigt er den Menschen, die seine Werke lesen, Wege der Selbstergründung. All die feinsinnigen Ableitungen aus seinen Beobachtungen ergeben und haben nur ein Ziel: Komme zum Glauben und du wirst ein Teil der Erhabenheit des Universums.
In der Auseinandersetzung mit seiner Person darf darum seine Methode und sein Stil nicht allzu sehr dazu verleiten, anzunehmen er unterliege persönlichen Orientierungskrisen, wie bei Abraham manche Leute meinen sein Beispiel der Suche nach Gott unter den Gestirnen[2] wäre seine persönliche Suche gewesen, obwohl er damit lediglich eine Lektion für sein Volk erteilte. Said Nursis Identität hat Kontinuität.

---

[1] vgl. z.B. Koran Sure 29,19; 16,79; 9,126; 51, 21; 21,30 und viele mehr.
[2] Koran Sure 6, 75-80.

Der Ansatz
1. Religion und Wissenschaft

Seine Abhandlungen sind gekennzeichnet von einem gewissen Pragmatismus. Er beschreibt eine Sackgasse, aus der heraus das Licht am Ende des Tunnels erscheint. In Verachtung des materialistischen Atheismus, weil er dem Menschen die Lebensperspektiven raubt und ihn auf ein Nichts reduziert, gebraucht er Adjektive in der ungewöhnlichen Form der Superlative, die für sich betrachtet auf den ersten Blick vielleicht überzogen wirken, jedoch im Zusammenhang ihre Prägnanz und Richtigkeit nicht verfehlen.
Seine Intention ist einfach, dass die Menschen sich selbst Gedanken machen und den Wert des Lebens begreifen in Differenziertheit und seiner Dynamik. Hinter allem stecke Sinn und Schönheit, da alles die Reflektion der Schönheit Gottes und seiner Namen ist. Somit lenkt er die Aufmerksamkeit auf den positiven Lebenssinn. Und in vielfacher fassettenreicher Weise ergeben seine feinsinnigen Beobachtungen und logischen Schlüsse einen lebendigen Erlebnis- und Erkenntnisbericht von Gottes Liebe, Barmherzigkeit und Allmacht.
Von der im Islam verankerten ganzheitlichen Betrachtung der Welt und der Menschen ausgehend schlägt Said Nursi die Brücke zwischen den Wissenschaften. Denn Naturwissenschaft und Theologie schließen sich nicht gegenseitig aus. Sie können sich auch nicht gegenseitig ersetzen. Sie ergänzen und bestätigen einander.
Durch die Versöhnung der Wissenschaften werden dem Menschen neue Dimensionen in ihrer Religiosität eröffnet. Das Ziel ist das eines aufgeklärten Menschen, in dessen vollständiges Glaubensbild beide Wissenschaften gehören. Diese wechselseitige Verbindung und Bedingtheit verdeutlichen die folgenden oft erwähnten Aussagen Said Nursis, welche bezeichnend sind:[3]

> „Die Wissenschaft der Religion ist das Licht des Gewissens. Die (Natur-)Wissenschaften der Zivilisation sind das Licht des Intellekts. Die Wahrheit wird offenbar durch die Vereinigung der beiden, was Ansporn und Initiative erweckt. Wenn sie getrennt sind,

---

[3] Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyatı*, Istanbul 1996 [im Folgenden *K.* genannt], Band 2, *Münazarat* S. 1956.

> erscheint Ignoranz und Fanatismus in der Religion und Fehlschlüsse und Skeptizismus in der Wissenschaft."

> „Religion ohne Wissenschaft ist Aberglaube. Wissenschaft ohne Religion befindet sich auf einem Irrweg."

Dieser Ansatz Said Nursis berührt grundlegende Einstellungen und ist ein weites Feld, das von seinen Lösungsvorschlägen zur Reform des traditionellen Bildungswesens, den Medresen, wider dem allgemeinen Bildungsnotstand reicht, bis zu konkreten Maßnahmen zur Umsetzung wie dem Gründen von Universitäten, interdisziplinär, mehrsprachig usw. entsprechend moderner Lehrmethoden und den ausgemachten Kriterien.
Dem Missbrauch der Wissenschaft für den Atheismus wird eine Absage erteilt. Die Naturwissenschaftler dürfen Religion und Ethik nicht außer Acht lassen, damit sie nicht dem totalen Materialismus verfallen - und die Theologen müssen auf Naturwissenschaft eingehen zur Schulung des Verstandes, damit sie mit diesen Wissenschaften vertraut sind und die geistigen Disziplinen mit Naturwissenschaft zu verbinden wissen. Said Nursi fordert in dem Zusammenhang stets deren Wissenschaftlichkeit, dass die Theologen analysierend forschen, in die Tiefe gehen, die Wurzeln finden und sich von den Einflüssen und Einfärbungen der Jahrhunderte befreien und alles mit Logik betrachten.
Es ist eine historische Tatsache, dass aufgrund der vielen Aussagen in den Quellen des Islam über den hohen Stellenwert der Wissenschaft, des Wissens und des Lernens die Wissenschaft durch die Muslime eine beispiellose Blütezeit erfahren hat. Man ist im Laufe der Zeit jedoch dazu übergegangen Wissenschaft nur auf die Theologie und die daraus abgeleitete Rechtswissenschaft zu beschränken und hat darüber die Geistes- und Naturwissenschaften vernachlässigt. Auch dieser Umstand machte die Versöhnung von Religion und Naturwissenschaft notwendig, die Versöhnung mit der einbrechenden Moderne, dem rasanten technischen Fortschritt.
Die menschlichen Errungenschaften, der Fortschritt in Zivilisation und Technik wären von der Religion her positiv zu sehen. Diese seien islamische Eigenschaften. Religiös motivierte Aversionen blieben unhaltbar. Ängste und Unsicherheiten der Menschen diesbezüglich konnten somit besser beseitigt werden.

Es steht auf der einen Seite die Entfremdung der Menschen von der Zivilisation aufgrund der Entfremdung von der islamischen Religion, wodurch zum einen Wissenschaft, Forschung und Technik zum andern die Wissenschaftlichkeit in der Religion vernachlässigt wurden. Auf der anderen Seite gibt es die Entfremdung der Menschen von Religion, Ethik und moralischen Werten in der Zivilisation als Folge materialistischer Wissenschaft und der auf Ausbeutung ausgerichteten Wirtschaft als unheilvolle Entwicklung.

Nur durch Synthese von Religion und Naturwissenschaft unter Anleitung der Vernunft könne diese Entwicklung ins Positive gewendet werden. Es soll weder Bevormundung noch Vereinnahmung des einen durch das andere sein. Weder kann Religion die Naturwissenschaft ersetzen noch aufheben und umgekehrt Naturwissenschaft die Religion, sondern es besteht wie gesagt das Prinzip der gegenseitigen Ergänzung. Somit fließen Erfahrung und Weisheit ein und es resultiert ein ausgewogenes Urteil und Bündnis.

Am Rande sei hier bemerkt: Da die Ausgangslage im Islam anders ist als es beispielsweise bei den Argumentationen der Kreationismuskontroverse in den USA der Fall ist, bleibt die Frage inwiefern Said Nursi hier hineinpasst, wie manche mutmaßen. Zwar gibt es Berührungspunkte zu den Analysen von Said Nursi, denn Gott schafft im Islam nach Seinen Gesetzen in der Natur. Doch die Erkenntnisse der Wissenschaft werden vom Koran nicht widersprochen.

Die wissenschaftlichen Einstellungen, die den Schöpferglauben an sich in Zweifel ziehen, werden von Said Nursi in Frage gestellt und mit wissenschaftlichen Argumenten auseinander genommen unter Anführung logischer auf den Schöpfer führende Zeugnisse. Ebenso setzt Said Nursi gegen die naturalistischen Thesen, die dem Schöpferglauben keinen Raum geben, da sie auf zu kurz gedachte Wissenschaftlichkeiten zurückzuführen seien.

Letztendlich dient die Überwindung der scheinbaren Widersprüchlichkeit und die Bestätigung der Vernunftbezogenheit und Logik im Glauben dazu, die Wahrhaftigkeit und Gewissheit im Glauben zu stärken, und der Wissenschaft zu der ihr gebührenden Anerkennung und zu ihrem Recht zu verhelfen.

Der Mensch soll von nachahmendem Glauben zum bewussten Glauben (taklidi iman – tahkiki iman) kommen. Damit wird Glaube verinnerlicht.

Said Nursi sieht den Mangel, dass bei vielen der Glaube nur äußerlich, an Äußerlichkeiten hängen geblieben ist. Für einen bewussten verinnerlichten Glauben bedarf es der Befriedigung von Herz und Verstand.

Die Anwendung der Methode des Korans, der Betonung der Wissenschaft und der Wissenschaftlichkeit sowie der Ansprache des Individuums, des weiteren durch das Befreien von den Verkrustungen und Einfärbungen der Jahrhunderte, dem Aufzeigen des Urziels und Urzwecks der Religion mittels klarer und äußerst differenzierter Kommentierung der Koranverse macht Said Nursi zum Initiator einer Aufklärungs- und Bildungsbewegung.

2. Philosophie und Mystik

Den Bogen zu spannen zwischen Philosophie und Mystik unter Herausstellung neuer Beziehungen gelingt Said Nursi ebenfalls, indem er mit vernunftbezogenen Argumenten nach obigem Beispiel philosophische Ausführungen zu analysieren weiß.
Ein kleines Beispiel hierfür kann man der Einleitung von Ayetü'l Kübra entnehmen, wenn er akribisch auf die Behauptung eingeht, dass eine Verneinung, Nichtexistenz anzunehmen, von etwas, das nicht partikular und auf keinen bestimmten Ort gerichtet ist, d.h. was nicht singulär, orts- und zeitbegrenzt ist, nicht bewiesen werden kann.[4]
Ein weiteres Beispiel für die religionsphilosophischen Tiefen, in die Said Nursi führt, ist seine Auseinandersetzung mit dem Nichts (*adem*), wobei er zu Schlüssen kommt, dass wenn Dasein in Nichtexistenz münden, einen Abschluss im Nichtsein haben würde, dies schlimmer als die Hölle sei. Ins Nichts zu gehen ist unakzeptabel. Das wäre das schlimmste Ende.[5]
Über das Nichts (*adem*) sinniert er im Kapitel „Das Heil in der Krankheit“[6] wie folgt:
„Kranker Bruder, wisse dies! Die Basis des Unheils, des Unglücks sogar der Sünden ist im Grunde genommen die Leere, das Nichts. Die Leere, das Nichts ist Unheil und Düsternis. Stete Bequemlichkeit und Stillstand ist

[4] *K.*, *Yedinci Şua*, (*Ayetül Kübra*), S. 896.
[5] vgl. z.B. *K.*, *İsarat'ül-İ'caz*, S. 1189.
[6] *K.*, 25. *Lem'a, 19. Devâ*, S. 698.

nahe dem Nichts, schwindet ins Nichts. Die Zweifelhaftigkeit, Unbestimmtheit in diesem Nichts gibt Bedrückung. Aktivität, Veränderung hat Substanz und baut Existenz, Dasein auf. Dieses Dasein ist werthaft, ist Klarheit, Bestimmtheit, ist Licht. Das Gegenteil von Nichts ist Fülle (Gutes, Segen). Stillstand befördert das Verschwinden, ruft das Vergehen hervor. Bewegung, Veränderung baut etwas auf, sodass etwas entsteht. ...“
Krankheit, diese Fassette des Lebens, berge eine Dynamik, um den Wert des Lebens zu veredeln, zu verstärken, zu entwickeln.
Seine Ausführungen münden in Resümees wie:

> „Ja dem, der Gott nicht kennt, hängt eine Welt voller Leid über seinem Haupt. Die Welt derjenigen, die Gott erkennen, ist voll des seelischen Glücks und Lichts. Je nach Stärke ihres Glaubensgrades spüren und fühlen sie es.“[7]

Glaube ist nicht nur der Schlüssel zum Glück für das Jenseits sondern auch für das Diesseits.
Glaube berge das Glück der zwei Welten, wie Said Nursi in deduktiven Schlussfolgerungen wie dieser demonstriert:

> „Glaube weist auf Einheit. Einheit weist auf Ergebenheit. Ergebenheit führt zu Vertrauen und Geduld. Und dieses birgt das Glück der zwei Welten.“[8]

Wahrer Segen ist das, was das Diesseits und Jenseits berücksichtigt und sich nicht nur mit zivilisatorischen Leistungen begnügt.

3. Das Vordringlichste im Islam – der Glaube

Der Mensch ist erschaffen, um Gott zu erkennen, an Ihn zu glauben und für das Gebet gemäß Koran 51, 56. Damit erschließt Said Nursi, was es heißt „Gott zu dienen“, diese antiquierte Ausdrucksweise, dass der Erkenntnis

---

[7] *K.*, 25. *Lem'a, 8. Devâ,* S. 694.
[8] *K., Sözler*, S. 132.

Gottes die Dankbarkeit folgt. Sinn gebend und grundlegend für des Menschen Leben sieht Said Nursi die Wissenschaft, Freiheit, Aufrichtigkeit, Hoffnung, Arbeit, Standhaftigkeit.
Im Erkennen des Schöpfungszwecks und im Begreifen der Prinzipien des Lebens liegt nach Said Nursi folglich auch das Geheimnis für ein besseres Zusammenleben. Einmal das materielle Wohlergehen aller im Blick bei der ganzheitlichen Betrachtung des Menschen und ausgehend von der natürlichen Disposition des Menschen und seiner Antriebskräfte Instinkt, Intellekt, Aggression, arbeitet er die Grundideale menschlichen Verhaltens und der Ethik heraus, die in Relation zu ihren gegenläufigen Prinzipien dargestellt, klar hervortreten. Auf diese Weise erläutert er, was für jedes Individuum der gerade Weg, der Weg der Religion (*sirat-i mustakim*), darstellt.[9]
Erkennend, mit Enthusiasmus und tiefster Überzeugung, dass das Vordringlichste im Islam der Glaube und das Gebet ist, was das Glück im Diesseits und Jenseits impliziert, setzt sich das Gesamtwerk von Said Nursi beharrlich mit Glaubenstermen auseinander.
Colin Turner resümiert diesbezüglich:[10]
„In den vergangenen fünfundzwanzig Jahren (inzwischen sind es über fünfunddreißig Jahre, A .d. E.) gab es viel Gerede über die ‚islamische Wiederbelebung', über islamische Regierungen, über die Wiedereinführung islamischer Gesetze. Wir haben sogar eine ‚islamische Revolution' gesehen (die iranische). Die Worte ‚Muslim', ‚Islam' und ‚islamisch' sind überall. Aber kaum hören wir Worte wie ‚Gott' oder ‚Glaube'. Deswegen steht das *Risale-i Nur* so einsam[11] da."
Folgerichtig führt Turner zum Risale-i Nur weiter aus:
„Denn das *Risale-i Nur* ist ein Kommentar für unsere Zeiten über die Schätze des Koran. In der Tat, wenn wir den Koran als Leitbuch zum Kosmos verstehen, so ist das *Risale-i Nur* ein Leitbuch zum Koran. Korrekt begreifend, dass die schrecklichste Krankheit im gegenwärtigen Zeitalter der Unglaube ist, macht sich der Autor des *Risale-i Nur* daran, die zentralen Lehren des Koran zu erklären, gegründet auf Kriterien, die vom Koran selbst ge-

---

[9] *K.*, *Sünuhat*, S. 2049; *İsarat'ül.İ'caz*, S. 23 u.a.
[10] Colin Turner, Dr., in seiner Schrift „Erneuerung im Islam", 1993, zum 33. Todestag Said Nursis, *Islam und Aufklärung*, S. 115ff, Istanbul/Stuttgart 2004.
[11] ‚Einsam, einzigartig' ist auch eine Bedeutung von ‚bediu' im Titel von Bediuzzaman Said Nursi.

setzt sind (*tafsirul Quran bil-Quran*), und so sagt der Autor nichts aus sich selbst. Der Hauptunterschied zwischen dem *Risale-i Nur* und den anderen Exegesewerken ist, dass das *Risale-i Nur* Vorrang gibt der Glaubensfrage durch Forschung (*tahqiqi iman*) plus der Tatsache, dass es in Termen spricht, die relevant für die Menschen dieses Jahrhunderts sind.
Soweit mir bekannt ist, ist das *Risale-i Nur* der einzige umfassende Körper an Koran-basierenden Lehren in der heutigen Zeit, der sich hartnäckig mit den Problemen der Menschen in Glaubensthermen beschäftigt. Ein Verständnis von Iman (Glaube), warum es für uns notwendig ist, den Glauben zu nähren und zu vertiefen, ist wesentlich für den Menschen, um der Drohung der Vernichtung zu entrinnen: Ich glaube, dass das *Risale-i Nur* uns dieses Verständnis gibt.
Den Nichtgläubigen zeigt es die Unvernunft des atheistischen Unglaubens. Den Gläubigen zeigt es den Weg, in dem sie ihren Glauben wiederbewerten, wiederbestätigen und steigern können.
Dieser letzte Punkt ist von äußerster Wichtigkeit, denn der allgemeine Niedergang der islamischen Welt war verursacht nicht durch irgendwelche Unverträglichkeiten mit Implikationen, die durch gewisse wissenschaftliche Fortschritte behauptet wurden, wie das teilweise der Fall mit dem Christentum war. Vielmehr ist der Niedergang in der islamischen Welt das Ergebnis der Schwäche der Muslime, ihre Unzulänglichkeit. …
Es ist eine Tatsache, dass der Westen nur deswegen materiell voranschreiten konnte, weil das Christentum an den Rand gedrückt wurde. Aber in der islamischen Welt verursachte das Aufgeben der Religion nur Niedergang – ein Niedergang, der noch rund um uns zu beobachten ist und gegenwärtig wenig Zeichen zeigt, zu Ende zu sein. ...“

4. Für ein neues Selbstverständnis

Zur Lage und Verfassung, warum die Muslime in ihrer Entwicklung zurückgeblieben sind, macht Said Nursi folgende Gründe aus:[12]

1. Handeln gegen die Scheria.

[12] *K., Divanı Harb-i Örfi*, S. 1934.

Das impliziert im Grunde all die anderen Punkte. Zu beachten ist die „Scheria-Definition“ nach Nursi. Er bemängelt ebenda u. a.: „Wir haben Sinn und Ziel der Scheria nicht begriffen.“[13]
Es sind alle Bereiche, die das Leben betreffen sowohl im Privaten (Glaube, Gebet, Ethik) wie im Gesellschaftlichen (Sicherheit, Freiheit, Gerechtigkeit), vernachlässigt worden.
2. Viele Opportunisten haben fern des religiösen Weges die Scheria nach den Wünschen der Oberhäupter zur Verfestigung von Macht ausgelegt.
3. Aufgrund von Fanatikern, die den Titel „Gelehrter (alim)“ tragen, die im Koran und der Sunna beim Sinn der einzelnen Wörter nach dem Wörterbuch hängen geblieben sind und den tatsächlichen Sinn nicht begriffen haben.
4. Da der europäisch-zivilisatorische Fortschritt schwer nachzuahmen ist, hat man den äußeren Schein imitiert und dabei die guten, nachahmenswerten Seiten weggelassen.

Zusammengefasst sieht Said Nursi die Schuld bei „manchen Oberhäuptern, den Scheingelehrten und bei unqualifizierten Männern der Religion.“[14]
Wiederholt weist Said Nursi auch auf diese drei Ursachen, die die Muslime zurückgeworfen haben, hin oder betitelt sie als ihre wahren Feinde:

1. Unwissenheit, Ignoranz (*cehalet*)
2. Armut (*zaruret*)
3. Uneinigkeit (*ihtilaf*)

Seine frühen Schriften sind im Hinblick auf seine Gesellschaftskritik und seiner Auseinandersetzung mit den Problemen der Gesellschaft insbesondere hervorzuheben.
Namentlich in *Münazarat* trug er seine diesbezüglichen Vorträge und Veröffentlichungen in Zeitungsartikeln und dergleichen zusammen. Aber auch in seinen anderen Schriften z.B. in *Sünuhat* und *Lema'lar* geht Said Nursi auf diese Themen ein und eröffnet auf dem Wege der Selbstkritik Lösungen für

[13] vgl. z.B: „Durch ihr Schreien wie Papageien ‚Wir wollen Scheria' sind Sinn und Ziel nicht mehr nachvollziehbar, wodurch sie diesen ehrwürdigen Begriff vergewaltigt haben.“, Said Nursi in seinen Antworten auf die Fragen der Stammesführer, *K.*, *Münazarat*, S. 1946; oder *Divanı Harb-i Örfi* , S. 1920
[14] ebd. Fußnote 12.

ein neues Selbstverständnis. Gleichzeitig macht er Hoffnung, zeigt Wege aus der Depression.
Er sagt: „Die Zeit stellt Bedingungen. Die Dinge, Traditionen, die nicht mehr zeitgemäß sind, müssen getilgt werden. Wir brauchen Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit, Verlässlichkeit, uneigennutzes Handeln für Gott, Loyalität, Standhaftigkeit, Solidarität.“[15]
Ein Pessimismus widerspricht seiner gesamten Grundhaltung und entbehrt nach ihm jeder Grundlage. Er offeriert Hoffnung machende Perspektiven, die in der Anerkennung des Schöpfers liegen, und da die Zukunft der Wissenschaft, der Vernunft und der Technik gehört, würden sicherlich die koranischen Weisheiten, da sie auf den Argumenten der Vernunft beruhen, Geltung erlangen.[16]

Ganz entschieden setzte sich Said Nursi in jeder Phase seines Lebens der Politisierung der Religion entgegen. Die Politisierung der Religion widerspräche der Natur der Religion.
Er sagt: „Gegenüber 1000 politischen Vorteilen ziehe ich eine Wahrheit der Religion vor.“[17]
Er zieht klare Grenzen zwischen politischem Engagement und dem Einsatz für Religion.[18]
Im Zuge der gesellschaftlichen Umwälzungen und dem, was die Zukunft erfordert, sieht er die Notwendigkeit der Ämtertrennung bezüglich der religiösen und politischen Führerschaft und plädiert dafür.[19]
Er lehnte stets die Unterstützung der Aufstände für einen islamischen Staat ab sowie die Unterstützung islamistischer Parteien. Im Namen des Islam macht er deutlich: „Scheria, der Weg der Religion, besteht zu 99% aus Ethik, Gebet, Jenseits und Tugendhaftigkeit. Nur 1% ist Rechtsordnung. Und dies ist die Sache des Staates.“[20]
Ethisch soziale Prinzipien und die Gebote der Religion werden gern als Lösung für alles angepriesen, und dabei hat jeder sein eigenes Phantasiegebilde

---

[15] *K.*, *Münazarat*, S. 1951.
[16] vgl. z.B. Said Nursis berühmte Damaskusrede (*K.*, *Hutbe-i Şâmiye*, S. 1961).
[17] *K.*, *Tarihce'i Hayat,* S. 2170; Şaban Döğen, *Özlü Sözler*, S. 162.
[18] *K.*, *Sünuhat*, S. 2050.
[19] *K.*, *Münazarat*, S. 1945.
[20] *K., Divanı Harb-i Örfi*, S. 1922.

über Scheria.[21] Die Bekämpfung der Missstände in der Gesellschaft, das Erreichen materiellen Wohlstands und sozialer Gerechtigkeit für jeden sind komplexe Dinge. Durch Bildung und Fleiß eines jeden einzelnen mittels der Motivation der Religion ist man eher in der Lage, Probleme zu lösen.

Nach Said Nursi und seinem universalen Freiheitsverständnis ist und bleibt Religion die individuelle Angelegenheit des Gewissens und somit Privatsache.[22]

Freiheit ist eine Glaubensbedingung im Islam. Nichts kann ohne Freiheit gedeihen. Said Nursi postuliert:

„Ich bin gegen jede Art von Unterdrückung. Wo ich sie sehe, erhält sie von mir einen Schlag.

Für mich ist die Unterdrückung der Wissenschaft das Schlimmste. Ich kann ohne Brot leben - aber nicht ohne Freiheit. Nur in Freiheit kann alles gedeihen. Je mehr sich Glaube entwickelt, desto edler wird die Freiheit."[23]

Gemäß der Tatsache, dass Islam und Nationalismus einen absoluten Widerspruch darstellen, prangert Said Nursi Nationalismus und Rassismus als Urübel der Konflikte unter den Menschen an. Das Verbindende sind im Islam statt Nation und Rasse die religiösen, heimatlichen und sozialen Bande. Das lässt Geschwisterlichkeit und Frieden entstehen und birgt keine Aggression nach außen.

Den Anderen diskriminierende, verachtende, von oben herabsehende, ausgrenzende, aggressive Nationalismus werde von der Menschheit überwunden werden. Aufrichtiger Glaube, verantwortliches Handeln für Gott seien die wahren Mittel, um die Missstände zu beseitigen, die den Menschen das Leben schwermachen und ihre Ewigkeit aufs Spiel setzen.

---

[21] vgl. *K.*, *Münazarat,* S.1940: Frage: Viele stiften Verderbnis obwohl sie meinen sie tun Gutes. Wie kann aus dem Willen zum Guten Verderbnis kommen? Antwort: Etwas verlangen, das fern von Realität ist, ist Verderbnis. Es gibt keinen Staat, der absolut fehlerlos wäre. Deshalb schaut man, ob die guten Werke einer Regierung gegenüber ihren Fehlern überwiegen. Ich schaue auf solche Menschen als Anarchisten. Gott behüte, wenn einer davon 1000 Jahre leben würde und in der Zeit alle möglichen Regierungen an die Macht kämen, wird er aufgrund seiner Phantasievorstellungen mit keiner einverstanden sein. Als Ergebnis seiner Illusionen hat er stets eine Neigung zur Destruktion…, da seine Berufung immer Auflehnung und Aufruhr (*fesad*) ist.

[22] vgl. z.B. *K., Lemeât,* S. 322.

[23] *K.*, *Emirdağ Lâhikası*, S. 1682.

Wider den ideologischen Geiseln, wider einem Komplott- und Verschwörungsdenken, und mit dem islamischen Prinzip „Keine Last tragende Seele trägt die Last einer andern“[24], es gibt nur die individuelle Verantwortlichkeit, sagt Said Nursi:

„Die Zeit des nationalen Hasses und der Feindschaft ist vorbei. Zwei Weltkriege haben gezeigt, welch Zerstörung, Unheil und ungeheures Leid dies bringt und offensichtlich nicht den geringsten Nutzen innehat. Die Machenschaften feindselig Gesinnter sollen – solange sie keine gewaltsamen Übertretungen bedeuten – nicht unsere Aversionen auf sich ziehen. Gottes Gerechtigkeit und Gottes Zorn werden genug für sie sein.“[25]

Ein wesentlicher Punkt gilt es an der Stelle noch zu betonen: Said Nursis Sicht auf Andersgläubige, worin er auch 100 Jahre seiner Zeit voraus war. Seine Vision war die einer Allianz der Gläubigen unabhängig von individueller Anschauung. Für den Dienst am Glauben und für das Wohl der Menschheit sei es notwendig, dass man die Streitthemen mit den anderen Religionen beiseite legt und gemeinsam arbeitet und sich einsetzt.
Als Mann des Ausgleichs und der Religion hatte Said Nursi eine ungeheure Wirkung auf seine Mitmenschen. Viele Menschenleben rettete er durch seine schlichtende Rolle bei den Aufständen und den Konflikten in dieser unruhigen Zeit seiner frühen Jahre, als die Lage es ihm noch erlaubte im öffentlichen Leben zu stehen.
Wenn wir die Biographie von Said Nursi weiter anschauen, fällt auf, dass Said Nursi über mehr als drei Jahrzehnte seines Lebens unter Verfolgung, Verbannung und Gefängnis zu leiden hatte. Es ist für einen heutigen Leser kaum nachzuvollziehen, warum solch ein Mensch, der solche Ideen getragen, vertreten und Enormes geleistet hat, solchen staatlichen Repressionen ausgesetzt war und bis heute in der Türkei noch keine öffentlich-staatliche Rehabilitation erfahren hat. Vielleicht mag es an den Unzulänglichkeiten derjenigen liegen, die sein Erbe angetreten haben und vieles, was Said Nursi vertrat, noch nicht zu genüge selbst verinnerlicht haben. Said Nursis Niederschlag in der Gesellschaft und darüber hinaus ist jedoch so enorm im Gefü-

---

[24] Koran Sure 17,15.
[25] *K., Hutbe-i Şamiye,* S. 1968.

ge der Gesamtentwicklung zum Besseren hin, dass große Hoffnung besteht auch in der Hinsicht einer offiziellen Anerkennung.

Koranische Dimension

Die zeitgemäße Auslegung der Religion und der religiösen Praxis ist ausschlaggebend für das gesellschaftliche Fortkommen, für Friedenserhalt und dem Wohl aller. Zwar sind die elementaren Aussagen der Religion zeitlos und universal, aber der zivilisatorischen Entwicklung der Menschheit muss sie Rechnung tragen und auf die Verständniskultur muss sie abgestimmt werden. Das ist umso wichtiger in einer Zeit wie der unsrigen, die enorme Umwälzungen erfahren hat und in der enorme Umwälzungen stattfinden.
Einige Islamgelehrte sind im ausgehenden 19ten und 20sten Jahrhundert hervorgetreten. Übergreifende und nachhaltige Antworten auf die Fragen der Zeit haben jedoch nur wenige gegeben. Said Nursi bildet eine Ausnahme und es gibt gewichtige Punkte, die ihn einzigartig machen und mit denen er sich von allen anderen abhebt.
Für die Entpolitisierung der Religion hat er entschieden den Weg aufgezeigt und klar gemacht, auf was es in der Religion ankommt und für was Religion steht.
Said Nursi hat in unserer schnelllebigen Epoche die Ereignisse und Entwicklungen schon Anfang des letzten Jahrhunderts, die auf die Menschen zukommenden massiven Probleme und die Rolle des Islam und der Muslime gesehen und ist darauf eingegangen.
Er steht als Islamgelehrter mit dem Koran als Antwort und Bollwerk gegen die religiös begründete Anarchie und den Terror, dem Missbrauch der Religion für Einfluss und Machtpolitik, und der massiven Bedrohung des Friedens und der Sicherheit.
Das *Risale-i Nur* setzt tief greifend an der Wurzel an, löst neue Denkweisen aus, um den Menschen zum Menschen zu machen, auf der Achse des kritischen und bewussten Glaubens.

Die Islamgelehrten haben die Jahrhunderte hindurch die Grundfragen der Menschheit wie „Wer bin ich? Woher komme ich? Wohin gehe ich? Was ist meine Aufgabe?" vernachlässigt und mehr für äußere und politische Dinge

ihre Zeit aufgewendet. Jedoch ohne die Lösung der Grundfragen, der Fragen über Glauben und deren Grundlage, ohne die befriedigenden Antworten auf diese, sich äußerlichen Dingen zuwenden, vertieft nur die Misere. Die islamische Welt bedürfte mehr der geistigen Projekte als eines politischen Projekts.
Die Lösung des Problems war die Aspekte des Korans auf dieses Jahrhundert zu übertragen.

Die Menschheit ist geistig zivilisatorisch gewachsen, so dass sie heute im Grunde bessere Ansprechpartner für die letztgültige Offenbarung wäre, als es früher der Fall war. Die Menschen haben sich durch ihre Entwicklung derselben angenähert. Man muss sich jedoch von der Last der Vergangenheit befreien, um neue Impulse für Verstand und Herz zu holen. Daher gilt es, den Koran als Ganzes mit aufgeklärtem Blick aus unserem Zeitfenster zu sehen. Oder anders ausgedrückt: Es gilt die Dinge aus der Perspektive des Korans zu werten unter Berücksichtigung der Maßstäbe und Kriterien der Zeit.
Dass diese hier geforderte Dynamik zur Erneuerung dem Islam eigen ist, kann auch dem Hadith entnommen werden, der diese vorankündigt.[26]
Weiteren Aufschluss geben uns in Sachen Erneuerung die folgenden Ausführungen, die Colin Turner in Erläuterung dieser Müdscheddid-Hadith anführt:
„…dieser Hadith will besagen, dass wann immer es die Notwendigkeit diktiert, Gott eine Person oder mehrere Personen inspiriert, der/die durch Leben und Werk die Realitäten des Glaubens und des Islam dem Volk zeigt/ zeigen, wie sie richtig dargelegt und gelebt werden sollten: in einer Weise, die dem wahren Geist der Offenbarung und den Bedürfnissen des Zeitalters entspricht. Der Mudscheddid bewerkstelligt so zwei extrem wichtige Dinge: Er wiederenthüllt den Koran dem Volke seiner eigenen Zeit, wie er enthüllt werden soll und wie er in der Tat vom Gesandten etwa 1400 Jahre früher enthüllt worden ist; er tut das in einer Weise, die dem Level des Verstandes der Menschen in seiner eigenen Zeit zugänglich ist, und so enthüllt er As-

---

[26] „Zu Beginn eines jeden Jahrhunderts wird Gott jemand in dieser Gemeinschaft berufen, der aufklärend die Religion vergegenwärtigen und regenerieren wird.“ (Hadith bei Ebu Davud)

pekte des Koran, die dem Volke von Medina im 7ten Jahrhundert verborgen waren.“[27]

Wer sich mit Said Nursi und seinem Werk auseinander setzt, wird mit Colin Turner und wie viele tausende, ja Millionen mit ihm den Stempel des Müdscheddid auf jeder der Seiten des *Risale-i Nur* finden.

Dass Said Nursi dazu in der Lage war, um diese extrem anspruchsvolle Aufgabe zu bewerkstelligen, setzt immenses Wissen und vieles mehr voraus. Ein Blick auf die Außergewöhnlichkeit Said Nursis und seinem Ausbildungsgang liefert uns die Bestätigung inwiefern diese Voraussetzungen gegeben waren. Schon in seiner Lehr- und Studienzeit erweckte Said Nursi als Jugendlicher großes Aufsehen aufgrund seiner Genialität in wenigen Tagen die riesigen Standardwerke verifiziert zu haben und mit seinem fotografischen Gedächtnis auswendig zu kennen. Das gesamte Wissen, das normalerweise innerhalb 20 Jahren gelehrt und erworben werden konnte, hatte er sich innerhalb weniger Monate zu Eigen gemacht.

In den damals üblichen Disputen unter den Gelehrten konnte ihm keiner das Wasser reichen. Worauf an dieser Stelle lediglich hingewiesen werden soll, ist auf die Tatsache, dass Said Nursi sämtliches bis dato relevantes Wissen sämtlicher Islambücher der Epochen wie auch den Stand des zivilisatorischen Wissens, der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse sich angeeignet hatte.

Said Nursi äußert sich über sein Studium in der Weise, dass diese Bücher für ihn die Leitersprossen und Stufen waren, auf denen er hoch geklommen und hochgestiegen ist, bis er zu der Stelle kam, dass ihm der Koran fortan genügte.[28]

Auf dieser Basis und mit Hilfe der Inspiration Gottes schrieb er das *Risale-i Nur*, was in etwa „Das Licht des Koran“ bedeutet, dieses Werk der Erläuterung, des Kommentars und der Konkordanz des Korans.

Ein paar Auszüge, um diese Einführung abzuschließen:

„Wer den Kern, das Wesentliche, erfasst hat, beschäftigt sich nicht mit Äußerlichkeiten. Aber wer die Wahrheit nicht kennt, verliert sich in Illusionen.

---

[27] S. 111, Fußnote 10.

[28] Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflariyla Bediüzzaman Said Nursi*, Istanbul 2004, S. 76.

Wer den absoluten Weg nicht weiß, verirrt sich in Über- und Untertreibung. Wer keinen Maßstab hat, täuscht sich selbst bzw. lässt sich selbst täuschen und täuscht andere.“[29]

„Die Welt ist ein Buch des Ewig Einen. Die Wörter und Buchstaben geben daher nicht Zeugnis von sich selbst, sondern von der Wesenheit und den Attributen ihres Aufzeichners.“[30]

„Je mehr die Zeit vergeht, desto jünger wird der Koran. Seine Geheimnisse werden offensichtlich.“[31]
Um auch hierzu ein offensichtliches Beispiel anzuführen, ebenso passend zu den Ausführungen „… und so enthüllt er Aspekte des Koran, die dem Volke von Medina im 7ten Jahrhundert verborgen waren“:
Die Entdeckung des kaligraphischen Wunders des Korans ist das Verdienst Said Nursis. Beim Schreiben des Korans unter Verwendung der Suren *al-Ihlas* (112) und *al-Kewser* (108) als Versmaß für eine Zeile und bei 15 Zeilen pro Seite zeigt sich eine für jeden ins Auge steckende Außergewöhnlichkeit. Auf jeder Seite ist die letzte Zeile voll ausgeschrieben und endet mit einem Punkt. Des Weiteren erscheinen die auf der Seite erwähnten Namen Gottes stets untereinander.[32] Dazu hat einmal ein evangelischer Pfarrer bemerkt: „Wer Augen hat zu sehen, der sieht.“

Das *Risale-i Nur* fasziniert viele Menschen, gibt ihnen spirituelle Kraft und ist ihnen ein rationelles und emotionales Zeugnis des Glaubens. Da der Autor des *Risale-i Nur* sich dadurch auszeichnet, dass er im *Risale-i Nur* die Quintessenz aller existierenden relevanten Werke des Islam zusammenbringt und vorlegt, wie viele Professoren und Fachleute es in dieser Art schon formuliert haben, muss das Studium des *Risale-i Nur* auch höchst effizient sein. Nicht ohne Grund appelliert Said Nursi inständig an die Menschen sie mögen das *Risale-i Nur* lesen und studieren, so würden sie in kürzester Zeit

[29] *K.*, *Muakimat*, S. 1998.
[30] *K.*, *Onbirinci Şua*, S. 955; *Yirmi İkinci Söz*, S. 128.
[31] *K.*, *Lemeât*, S. 337; *İşârât,* S. 2340.
[32] Die ersten handschriftlichen Vorlagen zum Druck solcher Koranexemplare lieferten Hüsref Altınbaşak und Hamit Aytaç. Erstmals gedruckt wurden solche Koranexemplare in Deutschland und zwar in Berlin ab den 1970er Jahre.

Weisheiten erlangen, die normalerweise viele Jahre des intensiven Studiums beanspruchen würden. Und nicht von ungefähr sagt er: „Wer das *Risale-i Nur* ein Jahr lang studiert, wird ein Gelehrter für seine Zeit."[33]

Die Bücher sind ein Schlüssel, wie seine Verehrer es ausdrücken, dass jeder für sich und seine Lebenssituation Schätze des Glaubens heben kann – ein Schlüssel, der Einsichten bringt, positive Potentiale und das Beste im Menschen freisetzt.

In *Münazarat* erwähnt Said Nursi das folgende:[34]

Diejenigen, die meine Kleidung betrachteten, dachten ich wäre ein Händler und fragten mich: „Bist du ein Händler?"

„Ja, ich bin ein Händler und ein Chemiker."

„Wie denn das?"

„Es gibt zwei Stoffe, die ich miteinander verschmelze. Und es entsteht ein Heiltrunk und ein elektrisches Licht."

„Wo ist das zu finden?"

„Auf dem Markt der Tugenden und der Zivilisation in einer Kiste auf zwei Füßen, auf deren Vorderseite ‚Mensch' steht, in dessen Innern eine Schachtel wie ein schwarzer Diamant ist, worauf ‚Herz' geschrieben steht.

„Wie nennt man dieses dann?"

„Glaube, Liebe, Verlässlichkeit, Anstrengen für das Gute (*iman, muhabbet, sadakat, hamiyet*)", antwortete ich.

---

[33] *K.*, *Yirmi İkinci Lem'a*, S. 672.

[34] *K.*, *Münazarat,* S. 1958.

1
Die Entdeckung der spirituellen Türkei

▪ Äußerer Schein und der Garten des Geistes in einem unfruchtbaren Land

Fred A. Reed

Als ich mich daran machte das Buch *Anatolia Junction: A Journey into Hidden Turkey* zu schreiben, suchte ich nach einem Weg, wie ich über den Islam in der Türkei schreiben könnte. Ich hatte vor, die im Westen kritiklos hingenommene Sichtweise in Frage zu stellen, die das Land als ein Modell für Akkulturation darstellt. Als Abendländer war ich sehr unzufrieden darüber, wie unsere Kultur darauf bestand, historische, soziale und spirituelle Phänomene auf eine einzige Dimension zu reduzieren, nämlich ihre eigene. Nicht ohne Arroganz sind wir dazu übergegangen, „Fortschritt" mit Verwestlichung gleichzusetzen. Wir sind davon ausgegangen, dass beides unvermeidbar und positiv sei, nicht nur für uns, sondern für Kulturen, die Hunderte, wenn nicht Tausende von Jahren älter sind als unsere.

Solche Hypothesen sind nicht länger haltbar. Für den Westen erwies sich das zwanzigste Jahrhundert als eine Ära beispielloser Grausamkeit, begangen im Namen eindimensionaler Ideologien, die von ihren materiellen Begriffsdefinitionen her äußerlich entgegengesetzt aber im Grunde genommen mit gleichem ideologischen Gehalt waren. Spirituelle und moralische Überlegungen wurden in dieser Kultur in der scheinbar nicht zu stoppenden Woge von Wissenschaft und Technik sowie der Diktatur des Markts aufgegeben, die sich zusammen als Dogma der Epoche postulieren. Kurz vor meiner Abreise merkte ich, wie mir dieses Dogma immer weniger behagte, ich ärgerte mich über seine Zwänge, fühlte mich von seiner trügerischen Freiheit missbraucht und von seiner Kernposition beleidigt, die behauptet, das menschlich Mögliche ausgeschöpft zu haben.

Während meiner Reise durch Anatolien eröffnete sich mir nach und nach eine „verborgene Türkei", als ein Garten des Geistes in einer unfruchtbaren Landschaft. Gewissermaßen war der Grund dafür mein Entschluss, den Fußspuren von Said Nursi zu folgen, vom kleinen Dorf Nurs in die Tiefen

des Taurusgebirges, bis zu einem leeren Grab in Urfa, und noch weiter. Dafür gab es viele Gründe: der Mann, der zu Lebzeiten als Bediuzzaman –„Der Mann der Epoche" – bekannt wurde, hatte sich als religiöse Autorität erwiesen; er hatte mit der Waffe in der Hand als *mujahid* gekämpft und war den Mächtigsten seiner Zeit begegnet und hatte sie getadelt. Er war ein Vorbild für seine Kameraden und Schüler.
Aber es gab etwas in Nursis Leben und Werdegang, das mich anzog: Nicht alle Umwälzungen in seiner Zeit als aktiver Teilnehmer in den politischen und militärischen Kämpfen, die eine Epoche von drei Regierungen kennzeichneten, mündeten im Erfolg. Unter dem multinationalen Osmanischen Staat, unter der Tyrannei des Komitees für Einheit und Fortschritt (KEF) und unter der Republik kämpfte er für seine Ideale, und musste doch mit ansehen, wie sie demontiert wurden. Doch dieser Niedergang sollte durch die seltsame Einwirkung, die jenseits rationaler Analyse ist, in einen Sieg verwandelt werden. Der Sieg war in Worte ausgedrückt, die ein Sufi hätte verstehen können: der Sieg der Demut über die Arroganz, der Weisheit über die Macht, der Aufrichtigkeit über die Heuchelei und der Courage über die Kriecherei, des Glaubens über den Unglauben und der Schwäche über die Stärke. Als ich mit Nursis Charakter, seinem Leben und Werk vertrauter wurde, lernte ich seine außergewöhnlichen Eigenschaften zu schätzen. In ihm fand ich eine Figur, die in seiner Zeit stand, und dennoch über sie hinausging.
Ich kam zu dem Schluss, dass Nursis Verzicht, die tägliche Welt der Politik zu beeinflussen, ihm einen Platz in den Herzen der Gläubigen und Freunde sicherte, was aus ihm eine Quelle der Inspiration werden ließ, die sowohl den Geist als auch das Herz berührt. Dies verdankt er seinem Lebenswerk, dem *Risale-i Nur*, dem ausführlichen Korankommentar, der zum Herzstück und zur treibenden Kraft einer breiten, lebendigen, formlosen und verzweigten Strömung geworden ist. Die Türkei nimmt nicht nur geographisch einen zentralen Raum ein. Sie ist bis heute das große Versuchsfeld der so genannten Verwestlichung in der Welt des Islams und zugleich das vielschichtigste Modell wider die Entfremdung. In Istanbul, der Hauptstadt zweier Reiche, sowie in den Steppen und den Bergen Anatoliens traf der aggressive, dynamische europäische Nationalismus auf die Unnachgiebigkeit einer verborgenen, doch hartnäckig machtvollen islamischen Erneuerung, die oft von sufischen Mystikern getragen wurde.

Die Mission, die ich mir selbst auferlegt hatte, war die Erforschung des geistigen Inneren dieser Erneuerung, um denjenigen Teil der Türkei zu erleuchten, der im Verborgenen liegt, der auf keiner Landkarte verzeichnet und in keinem Reiseführer beschrieben ist. Um diese Mission auszuführen, reiste ich bis in die entlegensten Gegenden Anatoliens, um den Fußspuren des rätselhaften Nursi zu folgen. In der konventionellen Weisheit der Soldaten, Politiker, Geschäftsleute und Intellektuellen, die die führende Elite ausmachen, stellt die moderne Türkei die Emanation einer einzigen, energischen Intelligenz dar, eines dominierenden Willens – dem von Mustafa Kemal Atatürk. Gleichzeitig Schöpfer und Motiv eines Phönixmythos, wird Atatürk sowohl als Architekt und herausragender Baumeister, als auch als Retter eines Landes gesehen, das aus der Asche der beinahe völligen Vernichtung am Ende des Ersten Weltkrieges wiedergeboren und teils enthusiastisch, teils widerstrebend in die westliche Moderne befördert wurde. Dies besagt zumindest die rostige Herdplatte dessen, was immer noch konventionelle Weisheit ist und, im extremen Fall, mit vorgehaltener Schusswaffe erzwungen wird.

Weit von Istanbul und Ankara entfernt, in der entlegenen, verarmten südöstlichen Ecke von Anatolien, erhebt das leere Grab in Urfa, wo Nursi am 24. März 1960 begraben und zwei Monate später von der Armee weggeschafft wurde, einen stillen Anspruch, der mindestens genauso kühn ist. So wie die Abwesenheit Anwesenheit offenbart, so ruft seine Leere eine verborgene Türkei hervor, die trotz ihrer Unsichtbarkeit nicht weniger intensiv erfahren wird; eine lebende Verneinung des Machtmythos, der im republikanischen türkischen Staat eingemeißelt ist. Um das Grab herum ist eine Gemeinde entstanden, die dem Atatürk Kult bewusst den Rücken kehrt. Da sie kein Zentrum hat, ist sie überall. Da sie keinen erkennbaren Führer hat, ist sie mannigfaltig und flexibel. Da sie keine politische Perspektive besitzt, steckt sie voller politischer Möglichkeiten. Obwohl das Grab dem flüchtigen Betrachter leer erscheint, hallt es wider von der Zukunft des Islams in der Türkei und in der ganzen muslimischen Welt.

Die Bewegung, gebildet nicht von Nursi selbst sondern von Tausenden, die seinen Weg beschreiten, befindet sich heute im Zentrum der religiösen Dynamik der modernen Türkei. Das Gegenteil dessen was im iranischen Pendant die muslimischen Kleriker der Institution der Velayat-e Faqih darstellen, dieser Herrschaft des Rates der Rechtsgelehrten zu Khomenis Ge-

denken, waren im streng überwachten laizistischen System der Türkei die „Nurcu-Leute“ - wie jene, die sich auf das Leben und Werk Nursis berufen oft abwertend genannt werden, zu Machern der diskreten und sanften Veränderung geworden.

Obwohl nahezu unsichtbar zählen sie angeblich mehr als sechs Millionen und damit fast zehn Prozent der Bevölkerung. Unduldsame Studenten und linke Radikale sagen, sie arbeiten mit dem Militär und den rechten Parteien zusammen. Sie sind Quietisten und Mystiker, deren passives Verhalten den Staat stärkt, sagen Anthropologen, Politikwissenschaftler und die Befürworter des politischen Islams. Sie sind eine *tariqa*, ein „religiöser Sufiorden“ in einem neuen und modernen Gewand, sagen die professionellen Atheisten, die für die großen Tageszeitungen Istanbuls schreiben. Sie sind gefährliche Fundamentalisten, die die Türkei in der ansteigenden Flut der Religiosität überschwemmen und die Regierung und das Regime übernehmen wollen, warnen die militanten (und oft zum Militär gehörenden) Laizisten, die den verstorbenen Namensgeber der Gemeinde als die „reinste Inkarnation der Rückständigkeit“ bezeichnen.[1]

Ebenso wie ihr Vorbild meiden Nursis Anhänger alles, was an eine organisierte Disziplin erinnert. Im Gegensatz zu den Sufiorden, wo persönliche Führungsfunktionen Vorrang haben, und entgegen den politischen Parteien wie die Refah (Wohlfahrt) und ihre Nachfolgepartei Fazilet (Tugend), wo Struktur und Hierarchie die Regel sind, ist es ihr Ziel, einen direkten und unvermittelten Kontakt zu Nursis umfangreichem Werk herzustellen, welches eine andauernde unermessliche Sinnierung über den Koran und seine Exegese ist. Von diesem Punkt aus können die Gläubigen beliebig voranschreiten, in die Tiefe gehen. „Bediuzzaman war kein Anhänger irgendeiner Sekte, eines Gelehrten oder einer *tariqa*“, erklärte mir einer der Aktiven der Bewegung. „Er sagte, unsere Zeit sei eine Epoche für die Realität, nicht für die *tariqa* (d.h. es ist die Zeit sich der Realität zu stellen…). Er gab uns gewissermaßen einen kürzeren Weg zu Erleuchtung, einen direkten Weg zum Koran. Das 20ste Jahrhundert ist das Jahrhundert der Wissenschaft, und er beweist, dass nur mit Wissenschaftlichkeit die Antworten gefunden werden können.“

Als ich tiefer nach Anatolien hineinreiste, stellte ich fest, dass Nursis Prüfstein mehr als die Wahrnehmung von Niedergang war; er war vielmehr die

---

[1] Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany 1989) 3.

bittere Bestätigung dieses Verlusts – zuerst durch den Zusammenbruch des osmanischen Reiches, dann durch die Ausrufung einer religionsabgewandten Republik. Wenn ich meine Gesprächspartner richtig verstanden habe, war die Teilhabe an Einflussnahme weniger diejenige, die auf der politischen Bühne ausgeübt wurde, sondern die abstrakte, durchdringende Kraft des Glaubens, um die Menschen und die von ihnen geschaffene Gesellschaft zu informieren und zu erreichen. Sie sahen sich der aufgestellten Gewalt des Unglaubens gegenüber, welche die Menschen und die Gesellschaft, in der sie leben, unterminieren sollte. Dies war, wogegen Nursi unermüdlich kämpfte, und wogegen sie, seine Wegbegleiter, sich durch ihre Glaubenspraxis stählten, die ich immer wieder - wie ein geflüstertes Leitmotiv - antraf.

Ich hatte meine Reise in Van begonnen, mit der Absicht, nicht nur den Weg eines Menschen, und zwar seine physischen Fußspuren – zu kreuzen, sondern auch um Einsicht in seine geistige Entwicklung zu gewinnen, und der eigentümlichen und bezwingenden Reise eines charismatischen Genies zu folgen: durch eine Epoche des Aufruhrs, des Zusammenbruch eines Reiches, des Todes und der Wiederauferstehung des Selbst und schließlich des Kampfes gegen den unerbittlichen Kern der Unterdrückung, der sich im Herzen des türkischen Staates befindet.

Es sollte eine faszinierende Aufgabe werden. Das Objekt meiner Suche reiste keineswegs entlang einer geraden Linie; seine Lebensbahn ähnelte in keiner Weise dem Lebensweg von der Wiege zur Bahre, den ernsthafte Biographen ihren hilflosen Opfern auferlegen. Würde man seine Bewegungen auf einer Landkarte festhalten, dann würde dies ein Muster in Form einer Kreuzschraffur ergeben, eine Folge von Spiralen und Verdopplungen. Nursis Werdegang umspannte drei Regime, von denen jedes Regime Elemente des anderen beinhaltete. Schon früh wurde mir klar, dass ich mich nicht nur geographisch durch Anatolien bewegen würde, sondern historisch.

In der zweiten Hälfte des 19ten Jahrhunderts war die Region um den Van See, wo Nursi geboren wurde, wahrscheinlich ein abgeschiedener und primitiver Ort im Vergleich zu Istanbul, doch er war mitnichten von den raschen Veränderungen, die das Reich überrollten, isoliert. Seit der Eroberung durch die Osmanen im 16ten Jahrhundert hatte sich die Region einer weitgehenden Autonomie erfreut, typisch für den äußerst unabhängigen Geist der Kurden, deren Abneigung gegen entlegene Regierungen und Fremdherrschaft legendär ist. Şerif Mardin bemerkte „Das ganze Gebiet war immer

noch ein verrückter Flickenteppich von Stämmen, losen Stammesverbindungen, ethnischen Verbänden und religiösen Gruppen."[2]

So sollte die Gegend auch bis zur großen Säuberung bleiben, die mit dem Zusammenbruch des Reiches einherging. Doch das langsame Vordringen der osmanischen Reformbewegung in das Hinterland, sowie die liberale Handelspolitik und die vom Westen übernommene Bürokratie, die das Gesetz, die Verwaltung und die Bildung betrafen, lösten massive Verschiebungen in der konservativen, traditionellen und stammesorientierten kurdischen Gesellschaft aus. Diese Verschiebungen, oder besser gesagt Umwälzungen, sollten ein Klima der Spannung und nationalen Tragödie erzeugen und den Hintergrund liefern für das sich weitende Bewusstsein eines jungen Mannes, der der Welt und der gefährdeten Position, die der Islam in ihr besaß, gewahr wurde.

Gegen Ende des 19ten Jahrhunderts war das soziale und politische Klima in der Region getrübt und die Atmosphäre war geladen mit dem fernen Donner. Neuerweckte Dämonen durchstreiften das Land. Und in den weit entfernten Hauptstädten hatten die Entscheidungen von Frack und Zylinder tragenden Staatsmännern zur Beschleunigung des Reformprozesses im Reich einen verheerenden Einfluss. Die feine osmanische Stickerei multiethnischer und multireligiöser Koexistenz wurde aus den Händen ihrer Kunsthandwerker gerissen und in blutige Stücke zerfetzt.

Zur selben Zeit, da dieses Reich vom Westen her von der europäischen Kultur und Wirtschaft infiltriert wurde – oft auf eigenen ausdrücklichen Wunsch –, ein Prozess, der üblicherweise als kulturelle Befruchtung bezeichnet wurde, ereignete sich eine andere Art der Infiltration aus dem Osten. Anfang des 19ten Jahrhunderts, als die amerikanischen protestantischen Missionare ankamen, ließen sich die wandernden Derwische des Sufiordens der Naqschbandi in Anatolien nieder, was von der üblichen westlichen Geschichtsschreibung über den Aufstieg und Fall des osmanischen Reiches völlig übersehen wurde. Schon in den 1830er Jahren hatten die Naqschbandis den Widerstand gegen die russische Expansion in den Kaukasus angeführt, wo ihr Vermächtnis bis heute unter den wilden und aufrührerischen Tschetschenen fortbesteht. Nun ließen sie sich in Orten wie Hizan und Bitlis nieder und drangen in die Grundstruktur der Gesellschaft und Politik

[2] *Ibid*, S. 43.

ein. Es dauerte nicht lange, bis ihr Widerstand gegen eine pure Nachahmung des Westens und den europäischen Imperialismus zu einer zahlreichen und ergebenen Anhängerschaft führte, die unter den Kurden so ausgeprägt war wie die der Protestanten unter den Armeniern.

Trotz all des politischen Aufruhrs, der das Reich vernichtete, erlebten die ersten Jahre von Sultan Abdulhamids Regierung eine wahre Flut von wissenschaftlichen Publikationen, da die osmanische Elite dem Islam, mit Ausnahme seiner rituellen Aspekte, den Rücken gekehrt hatte und sich nun an der Tafel des Westens bis zur Bewusstlosigkeit betrank und überaß. Nursis direkte Erfahrung mit dem neuen Wissen, zusammen mit seiner Begegnung mit dessen Verfechtern, überzeugte ihn davon, dass der wahre Weg der Erleuchtung darin lag, die Wahrheiten der Religion in einer Weise aufzuzeigen, die dem Verständnis und Bedürfnis des Jahrhunderts angemessen war.[3]

Er machte sich daran, genau dies zu tun, indem er seine eigene *medrese* eröffnete. Hier wurden die Unzulänglichkeiten des traditionellen Lehrplans offensichtlich und die Fähigkeit der Naturwissenschaften, die Religion zu durchdringen und ihre Wahrheiten zu bestätigen, leuchtete mit neuer Intensität. Nursi, der stete Erneuerer, sollte die beiden kombinieren. Das nächste Jahrzehnt seines Lebens sollte dem Ziel gewidmet sein, eine Universität im fernen Anatolien zu errichten, wo seine Methode angewandt werden würde. Diese Institution sollte die Rückständigkeit der Region kurieren und zur gleichen Zeit eine Möglichkeit zur Lösung ihrer vielgestaltigen sozialen Probleme bieten. Sie sollte die aufsässigen Kurden mit ihren türkischen Religionsbrüdern versöhnen.

Aufgrund seines Rufs als Mann der Offenheit und des religiösen Scharfsinns gewann Nuris nach kurzer Zeit Anerkennung in der Hauptstadt. Wo er noch acht Jahre zuvor auf verschlossene Türen gestoßen war, öffneten sich ihm nun, im Jahre 1907, genau diese Türen. Nursi gab eine schneidige Erscheinung ab, mit dunkler Haut und durchdringenden Augen, auf dem Kopf einen Turban, der um einen kegelförmigen Hut geschlungen war, gekleidet in die fließenden Gewänder eines anatolischen Mullahs, einen Dolch und eine Pistole zur Schau stellend, die durch seine Schärpe gesteckt waren, sowie einen Schultergürtel um seine Brust. Die Tatsache, dass er sich seiner Berufung bewusst war, sowie sein Selbstbewusstsein in Verbindung mit

[3] *Ibid.* S. 77.

einer unübertroffenen Beherrschung der Koranexegese machten ihn zu einem beeindruckenden und furchtlosen Diskussionspartner in weltlichen und spirituellen Angelegenheiten. Es galt, einem religiösen Staat in der Stunde der Not beizustehen, und die Schaffung einer Hochschule im entfernten Anatolien war die einzige Möglichkeit, dieses brennende Problem anzugehen.
Er traf Sultan Abdulhamid in dessen Audienzzimmern in Yildiz Saray, hoch über den bewaldeten Hügeln gelegen, die den Bosporus überblickten. Es sei die Pflicht des Herrschers, legte der Bittsteller dar, sich um die verantwortlichen Herren der religiösen Erziehung, die Ulama, zu kümmern, die den Schlüssel zur Wiederbelebung des Islams in der Hand hielten. Denn nur der Islam könne den Zement liefern, um das verfallende Reich zusammenzuhalten. Abdulhamids größtes Versagen lag darin, dass er seinen Pflichten als Kalif, als Gottes Statthalter auf Erden in unfähiger Weise nicht nachgekommen war. Tyrannei, so legte er dem Tyrannen dar, war nicht nur gegen den Willen Gottes, sondern war das größte Hindernis für den Fortschritt im Reich. „Die Tyrannei hat im Islam keinen Platz" erklärte er und zog über das System von Spitzeln und Geheimagenten her, die von den Vorzimmern des Sultans gelenkt wurden, und mit denen nicht nur er jüngst in Konflikt geraten war. „Unter Ausschluss der Öffentlichkeit darf niemand abgeurteilt werden. Über einen Menschen zu urteilen ist allein das Recht der Gerichte, die offen und im Sinne des geltenden Rechts, Recht sprechen."[4]
Im selben Jahr noch wurde Abdulhamid von den Aufständischen des Komitees für Einheit und Fortschritt (KEF) gestürzt. Nursi gefiel das erklärte Programm des KEF, die osmanische Tyrannei durch ein parlamentarisches System basierend auf Gleichheit vor dem Gesetz zu ersetzen, und er sah darin seine eigene Überzeugung verkörpert, dass Gerechtigkeit, Freiheit und Brüderlichkeit die grundlegenden Merkmale des Islams seien. Seine Kühnheit und Originalität beeindruckten im Gegenzug die Aufrührer des KEF, die ihn als die Verkörperung von Freiheit und Gerechtigkeit in der Religion priesen. Es dauerte nicht lange, bis beide gemeinsame Sache machten.
Doch dies war von kurzer Dauer. Nursi wurde von seinen einstigen Verbündeten verhaftet und vor ein Kriegsgericht gestellt. „Da ich der rechtsmäßigen, auf der Scharia (aber der Scharia wie ich sie meine …) basierenden re-

---

[4] Şükran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur: Bediuzzaman Said Nursi,* 2te Auflage (Istanbul 1992) 41.

publikanischen Verfassung verpflichtet bin, werde ich gegen jede Form der Tyrannei jederzeit meine Hand erheben, selbst, wenn sie sich als Verfassung ausgibt“, sagte er den Richtern in Uniform. „Wenn die Republik aus der Tyrannei einer Partei besteht und gegen die Gerechtigkeit handelt, die die Scharia anmahnt, dann möge die ganze Welt, alle Menschen und Dschinnen bezeugen, dass ich reaktionär bin.“[5] Nursi hatte das Gericht in der festen Überzeugung betreten, sich bald zu den Gehängten auf dem Beyazit Platz zu gesellen, doch er wurde freigesprochen.

Zwei Jahre später, Anfang 1911, kam er nach Damaskus, wo er auf Einladung der dortigen religiösen Autoritäten in der großen Omayyaden Moschee eine Predigt vor einem Publikum hielt, das - wie seine Biographen berichten-zehntausend Gläubige zählte. In der Predigt etablierte er die Leitgedanken, welche später ausschlaggebend für den Erfolg der *Nur* Bewegung in der Türkei werden sollte, die Quelle ihrer Dynamik und auch ihrer Kraft: die Vorrangstellung der Religion über die Politik. Er postuliert, dass jede Art von Politik dem Islam dienen könne, doch keine Politik dürfe den Islam als Werkzeug für sich verwenden. Sein Umriss umfasste die Neudefinition der Werte, des Sinns und der Ziele der Religion und der religiösen Impulse für Fortschritte in allen Bereichen des Lebens.[6]

Die Reise nach Damaskus hatte noch einen anderen Zweck, nämlich die Araber des osmanischen Reiches mit der neuen Verfassungsordnung und Doktrin des Parlamentarischen Systems zu versöhnen. Denn obwohl Nursi nicht dem osmanischen Geheimdienst beigetreten war und obwohl er den Despotismus der Jungtürken heftig kritisierte, sah er das neue Regime immer noch als das kleinste aller vorhandenen Übel an und arbeitete weiter mit ihm zusammen. Er argumentierte, dass der beste Weg, die Interessen der Muslime allseits zu wahren, die Bewahrung des Reiches war.

Auf seiner ersten Reise nach Istanbul im Jahr 1896 hatte der feurige junge Mullah aus Kurdistan mit dem Sohn des Königlichen Falkners Freundschaft geschlossen. Jener Mann sollte der Gründer und Anführer der Teskilat-i Mahsusa werden, der Organisation, deren Hauptaufgabe es war, Informationen für die Sache der islamischen Einheit zu sammeln und sich gleichzeitig Abdulhamids Unterdrückungsmaßnahmen zu widersetzen. Nachdem Ab-

---

[5] *Ibid.,* 85.

[6] Nursi, *The Damascus Sermon,* übers. Vahide (Istanbul 1989) 54.

dulhamid entthront worden war, machte sein Nachfolger Mehmet Reshad sie zum wichtigsten Geheimdienst des Reiches.[7]

Drei Tage nachdem die Osmanen an der Seite der Zentralmächte im November 1914 in den Krieg eingetreten waren, riefen sie den *dschihad* aus. Unter dem Banner des Kalifats wurden die Muslime zum Kampf aufgerufen, das islamische Gebiet von ihren imperialistischen Besatzern Frankreich und England zu befreien, die beide bereits direkte Kontrolle über weite Gebiete des Reiches erlangt hatten und hungrig nach mehr trachteten. Deutschland, als wohlwollende europäische Macht, wurde als Freund betrachtet.

Fünf Männer setzten die *fatwa* auf, die den *dschihad* ausrief: der erste war der Scheich al-Islam, die höchste religiöse Autorität des Reiches; der fünfte war Nursi. Während die Proklamation sich schnell im ganzen Land ausbreitete, war ihre Verbreitung in den Gebieten, die der englischen oder französischen Kolonialherrschaft unterlagen, eine ganz andere Angelegenheit. Die Aufgabe fiel dem Geheimdienst zu, sowie den neuen Verbündeten des Reiches, die „in Deutschland Millionen Kopien der Proklamation druckten, in den Myriaden von Sprachen der muslimischen Welt."[8]

Auf den Spuren der Reisen im Leben von Said Nursi ist seine Reise nach Libyen besonders auffällig als ein Beispiel seiner Tollkühnheit. Als die *dschihad fatwa* im Jahr 1914 ausgerufen wurde, war der osmanische Geheimdienst, der inzwischen mit dem deutschen Geheimdienst Hand in Hand arbeitete, entschlossen, die Gläubigen zum Aufstand und zum bewaffneten Widerstand gegen die Mächte der Entente zu bewegen.

Die besten U-Boote der deutschen Marine wurden dem Sonderkommando zugeteilt. Sie sollten vor den Augen der britischen Flotte deutsche und türkische Offiziere transportieren, unter ihnen Enver Paschas Bruder Nuri, sowie ein kleines, aber auserwähltes Kontingent von Theologen, welches von Nursi angeführt wurde, und sie heimlich an Land lassen.[9] Nach einer Nachtlandung in der Nähe von Benghazi machte sich die einfallende Truppe ins Innere des Landes auf, wo das Oberhaupt des Sanusi Ordens, Scheich Sayyed Ahmed al-Sanusi, sie in seinem Wüstenversteck erwartete. Während die Deutschen Waffen an die hocherfreuten Wüstenkämpfer verteilten, diskutierten die Gelehrten, wie ein Augenzeuge später berichtete, „sowohl religiö-

[7] Vahide, *Author of the Risale-i Nur,* S. 110.
[8] *Ibid.,* S. 116.
[9] *Ibid.*

se, als auch weltliche Angelegenheiten“ und beeindruckten ihre Gastgeber mit ihrem fließenden Arabisch.[10]

Mit Mauser Gewehren bewaffnet schikanierten die Sanusi britische Versorgungslinien in Westägypten im Namen der islamischen Einheit und Solidarität mit dem Sultan-Kalifen. Doch ihre enge Zusammenarbeit mit den Deutschen hatte möglicherweise potentielle Verbündete abgeschreckt. Die leichtbewaffneten Libyer konnten noch so tapfer kämpfen, sie waren dennoch nicht in der Lage, das Kriegsglück zu wenden.

Vier Jahre später, im Juni 1918, nachdem Nursi im Osten sein Regiment geführt hatte und nach zweijähriger russischer Gefangenschaft, begab sich Nursi via Europa auf den Weg zurück nach Istanbul. In den Wirren der Oktoberrevolution war er aus seinem Gefängnis in Kostroma, im äußersten Norden des Tartarengebiets, geflohen, überquerte den Fluss und reiste von dort nach Berlin und weiter nach Sofia mit einem Pass, der von den deutschen Militärbehörden ausgestellt worden war.

Wenn die libysche Expedition ein Beispiel für Nursis unerschrockene Impulsivität war, so hatte seine russische Gefangenschaft eine neue Tiefe in seinem Glauben bewirkt. Seine Flucht und seine Rückkehr nach Istanbul unter deutscher Obhut zeigten, dass er, genau wie das Jungtürken Establishment, deren Politik er immer noch unterstützte, überzeugt davon war, dass die türkisch-deutsche Freundschaft den Weg zur Rettung bedeutete.

Doch tief in seinem Innern musste der Wurm des Zweifels an ihm genagt haben. Während der langen, dunklen Nächte in Gefangenschaft, Exil und Trostlosigkeit, war Nursi in Sorge um sein Leben und seine Heimat. „Ich betrachtete meine Ohnmacht und meine Einsamkeit“, schrieb er später, „und meine Hoffnung sank. Als ich mich in dieser Lage befand, kam vom All-Weisen Koran Hilfe; meine Zunge sagte: *Gott genügt uns; und welch vorzüglicher Beschützer ist Er.*“[11]

Eine Veränderung hatte eingesetzt, die eine Abwendung von den politischen Angelegenheiten bedeutete, sowie eine Bewusstwerdung der notwendigen Priorität von Glauben über Handeln in der Welt. Dem Wandel ging die osmanische Niederlage im Jahre 1918 voraus, und gipfelte sieben Jahre später im inneren Exil durch die neue republikanische Regierung. Nursis Einsicht, dass auf politischem Weg der Religion nicht zu dienen sei, manifestierte

---

[10] *Ibid.,* S. 117.
[11] *Ibid.,* S. 137.

sich. Eine neue Berufung, ausgehend von dem religiösen Glauben der Gemeinschaft und weit entfernt von politischen Strukturen, war darum bemüht, das Licht der Welt zu erblicken. Der Verzicht war das fruchtbare Beet, in dem sie gedeihen konnte.

Diese neu gezeichnete Person sollte er den *Späten Said* nennen, der den *Frühen Said* der politischen Aktivität ersetzte. Von einem einfachen, winzigen Haus in den Bergen am asiatischen Ufer des Bosporus aus lehnte er eine Einladung der Behörden, eine islamische Universität zu gründen, mit den Worten ab „Ruft mich nicht in die Welt zurück".[12]

Die Wende, die im Gefängnis am fernen Ufer der Wolga begonnen hatte, nahm ihren Höhepunkt im Jahr 1921. Er zog sich in eine Askese zurück, die ihm Erleuchtung brachte, die Methode, mit deren Hilfe er die Grenzen des Auswendig Gelernten übersprang und zum Wesen des Korans gelangte.

Der Sieg über die einmarschierenden Griechen im Unabhängigkeitskrieg hatte auf Atatürk den Mantel der Unbesiegbarkeit gelegt. Nachdem er die Religion benutzt hatte, um die Bevölkerung Anatoliens zur Gegenwehr zu bewegen, wandte er sich nun gegen sie. Das 1923 gewählte Parlament muckte kaum auf. Nursi, der von Atatürk selbst nach Ankara gerufen worden war, sah es als seine Aufgabe an, zu ermahnen.

Er appellierte vor den Abgeordneten und mit seiner ihm eigenen Kühnheit veröffentlichte er einen zehn Punkte Rundbrief, der an die Mitglieder der Großen Nationalversammlung verteilt werden sollte. So, als würde er Atatürk direkt ansprechen, verkündete er: „Das Werkzeug, durch das Ihr euren Sieg errungen habt und die Gesellschaft, die Eure Dienste anerkennt, sind eines. Es ist die Gemeinschaft der Gläubigen, insbesondere die unteren Klassen, die überzeugte Muslime sind... Daher habt Ihr die Pflicht, unter Berücksichtigung des Korans zu handeln."[13]

Der Rundbrief und seine Aktivitäten zogen den Zorn des Mächtigen auf sich: „Wir haben Sie eingeladen um von Ihren hohen Ideen Nutzen zu ziehen. Du aber hast unter uns Zwietracht gesät." Nursi, kein Mann, der vor einer Herausforderung floh, zeigte stehenden Fußes mit dem Finger auf Atatürk und entgegnete: „Pascha, Pascha! Nach dem Glauben ist die erhabenste Wahrheit im Islam das Gebet. Diejenigen, die das Gebet nicht ver-

---

[12] *Ibid.,* S. 165.

[13] Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey,* S. 95.

richten, sind Abtrünnige, und die Meinungen von Abtrünnigen sind abzulehnen."

Mit diesen Worten hatte der Mullah aus Nurs den unangefochtenen Herrscher des Landes herausgefordert. Die Konfrontation hatte die Gründe offengelegt, auf die man sich bei der Unterdrückung des Islams unter der neuen Regierung berufen würde, und welche den entschlossenen Einsatz des Widerstandes nährte, die von Nursi und seinen Anhängern im Namen des Glaubens geführt wurde.

Am 17. April 1923 bestieg Nursi einen Zug im Bahnhof von Ankara mit dem Ziel seines geliebten Van. Auf dieser markanten Reise trat der Mann, den er fortan den „Frühen Said" nannte in den Hintergrund, und wurde vom „Späten Said" ersetzt.

Zwei Jahre später brach die Scheich Said Revolte zur kurdischen Unabhängigkeit aus. Sie gab Atatürk den Vorwand, nach dem er gesucht haben mag. Einen Monat später setzte die Regierung in Ankara „Unabhängigkeitstribunale" ein und verschaffte sich die uneingeschränkte Macht, die Politik zu verfolgen, die sie bis dahin vor allen außer den engsten Verbündeten verborgen hatte. Kurz darauf wurde ein weiteres Gesetz verkündet, das die *tariqa* verbot und ihre Gebäude schloss.

Die Religion hatte die Bevölkerung im Kampf gegen innere und äußere Feinde vereint; nun sollte sie verworfen werden und durch eine Mischung aus türkischem Nationalismus und kompromisslosem Laizismus ersetzt werden. Nursis offene Ablehnung des Scheich Said Aufstands, der wie ein Präriefeuer aufgelodert und kurze Zeit später verloschen war, nutzte ihm wenig. Die Behörden hatten begonnen, die religiösen Führer und Stammesoberhäupter der Region zu verhaften und sie ins Exil nach Westanatolien zu schicken.

Die Regierung in Ankara hatte Isparta als Ort für Nursis Exil gewählt und rechnete damit, dass er dort, weit entfernt von seiner gewohnten Umgebung, verdorren und sterben würde, zumindest als mögliche Drohung, wenn nicht sogar tatsächlich. Faktisch hatten ihn die laizistischen Fundamentalisten jedoch in eine spirituelle Umgebung gebracht, die auf seine außergewöhnliche Persönlichkeit und Talente in einer Weise reagierte, die ihre schlimmsten Befürchtungen übertreffen sollte. Und genauso wenig war es ihnen gelungen, die Wesensart ihres Gegners zu verstehen; seine sprichwörtliche Beharrlichkeit und seinen Willen, allen Widrigkeiten zu trotzen.

Der Frühe Said, der über zwei Kontinente hinweggeschritten war, der schneidige Krieger, der an der Spitze der Pelzkappenmiliz gekämpft hatte, der Agitator und Geheimagent, der mit dem U-Boot nach Libyen reiste, offenen Streit mit den Mächtigen des Reiches anfing, mit den Revolutionären Tuchfühlung hatte und vorwurfsvoll den Finger gegen den Gründer der Nation erhoben hatte, war verschwunden. Noch schlimmer war, dass der Mann aus seiner kurdischen Heimat und dem geistigen Klima Anatoliens entrissen worden war, welches für ihn wie die Luft zum Atmen gewesen war.
Der Späte Said, der ihn ersetzte, war ein miserabler Schreiber – er bezeichnete sich oft als jemand, der *kaum lesen und schreiben konnte* - , der seine Korankommentare in seinem Kopf verfasste und dann diktierte, was ein andauernder und wachsender Prozess plötzlicher Einsicht und genialer Ausbrüche war. Doch damit das Werk seine endgültige Form bekam, brauchte er einen Gesprächspartner, einen Schüler, einen Schreiber, einen Jünger. Selbst in Barla fanden entgegen aller Hoffnung und Wahrscheinlichkeit solche Personen ihren Weg zu ihm.
Was Nursi und die Sufi gemeinsam hatten war ihr Bedürfnis nach einem System, das den Zugang zum Wissen vereinfachte und dieses Wissen ordnete. Die Spekulationsweise der Sufis führte von diesem Phänomen weg hin zum Mysterium des Seins. Nursis Besonderheit bestand darin, dass er die Sichtweise der Sufis umdrehte. Er mobilisierte die Instrumente, Symbole und Mechanismen der mystischen Orden, um die Aufmerksamkeit der Gläubigen weg von Verhalten und Ritual hin zu einem Bild des physischen Universums zu lenken, das in seinen außerordentlich komplexen und dennoch regelmäßigen Abläufen die Gegenwart eines erhabenen Schöpfers verkörperte.
Das *Risale-i Nur* erschafft die Gesellschaft und die Welt förmlich neu; es gibt den Frommen sowohl ein Mikroskop als auch ein Teleskop. Berücksichtigt man die spirituelle Kargheit, die von den Religionsgegnern erzwungen war, welche die Türkei einer immens reichen Vergangenheit entrissen hatten, dann entfaltet sich Nursis Werk mit der gleichen organischen Üppigkeit, Ordnung und Fülle, die seine Leser im Universum finden sollen, wo „der Kosmos als riesiges und unendlich komplexes und bedeutsames vereintes Buch gesehen wird, das seinen Alleinigen Autor beschreibt.“[14] „Im Gegen-

[14] Nursi, *The Damascus Sermon,* S. 11.

satz zu anderen Werken", schreibt Nursi, „wurde das *Risale-i Nur* nicht aus den Wissenschaften und Wissenszweigen oder aus anderen Büchern entnommen; seine einzige Quelle ist der Koran; sein Meister ist nur der Koran und es kennt keine andere Autorität als den Koran. Sein Autor hatte kein anderes Buch bei sich, als es geschrieben wurde."[15]

Das Wort *Erfolg*, ein Konzept, das die nach Besitz strebende Gesellschaft ausmacht, war für Nursi ein Fremdwort. Dennoch war das Paradoxon seines Lebens, dass er nur in der Niederlage seinen ultimativen Triumph feiern konnte. Wo das aktive Handeln versagt hatte, die Gläubigen aufzurütteln und zu mobilisieren, da sollte das passive Handeln, welches ein bemerkenswertes Engagement am Individuum, ein Dienst am Menschen war, Erfolg bescheren. Wo die politische Investition versagt hatte, der Religion und Gesellschaft zu dienen, sollte unter seiner Feder die Religion der Politik abschwören, um im Mikrokosmos eine Gesellschaft neu zu schaffen, die durch Reformen im Namen von Fortschritt und Unvermeidbarkeit zerrissen worden war.

Die *Risale-i Nur* Bildungsinitiativen, die sich von der Hitze der Partisanenpolitik fernhalten, werden oft beschuldigt, eine Form des Quietismus auszuüben, die dem Regime nur dienlich sein kann. Ich kam schließlich zu dem Schluss, sie folgen einfach der Linie der Stärkung des Glaubensgebäudes der Menschen, damit die Ausnutzung der Religion durch die Politik verhindert wird.

Zu den traditionellen Werten, die für die Türken wichtig sind, gehören Entschlossenheit, Demut und Würde. Das waren auch die persönlichen Eigenschaften von Said Nursi, dem Glaubenserneuerer, dessen Lehren langsam, in eigentümlicher und unergründlicher Weise die verborgene Türkei erneuern und umformen.

---

[15] Vahide, *Author of the Risale-i Nur*, S. 205.

2

Gedanken aus der Sicht der Religionssoziologie

▪ Die Verbindung mit der Vergangenheit und das Problem der Identität

Şerif Mardin

Ich glaube, dass Said Nursis Gedanken zu den führenden Ideensammlungen unter islamischen Denkern gehört. Es sind nicht nur Nursis Intellektualismus und Frömmigkeit, die den Leser berühren, sondern der tiefe menschliche Respekt, der seinen Ideen innewohnt. Es ist durchaus angebracht, diese Eigenschaft von Nursis Werk in einer Zeit hervorzuheben, wo einige ihre Verbundenheit mit dem Islam dadurch demonstrieren, dass sie ein Gewehr schwingen. Ich glaube, dass islamisches Handeln, das auf der Furcht vor dem Tode basiert, null und nichtig ist und dass diejenigen, die so handeln, sich vor Gott verantworten müssen.

Als ich mich bemühte Nursis Lebensgeschichte aus sozialwissenschaftlicher Sicht einen Rahmen zu geben, musste ich bezüglich unserer Abmachung mit meinem Verleger von der State University Press in Albany ein Gespräch führen. Nachdem ich mich mit ihm in Verbindung gesetzt hatte, fragte er, welchen Titel das Werk haben würde. Ich wies ihn auf die Breite des Themas hin und schlug den Titel „Religion und sozialer Wandel in der modernen Türkei" vor. Es kam mir vor, als wäre die Person am anderen Ende der Leitung nicht gerade glücklich darüber, da sie mir empfahl: „Könnten Sie im Titel nicht etwas über Sufismus hinzufügen? Dadurch könnten wir die Verkaufszahlen steigern."

Schon seit Jahren gibt es in den Vereinigten Staaten ein breites Interesse am Sufismus. Zu den Faktoren, die das Interesse an dieser Form des Islams anfachen, gehört ein ‚Exotizismus', der aus der bunten Kultur des Ostens entspringt. Plötzlich erinnerte ich mich an eine von Nursis Schriften, „vom Rat eines Vaters an seinen Sohn, sich nicht von den verlockenden und bunten

Ballons täuschen zu lassen, die sie umgaben.“ Ich lehnte den Vorschlag des Verlegers sofort ab.

Ich habe diese Geschichte erzählt, da ich sie sowohl als Anhaltspunkt wichtig fand, um sich auf Nursis Ideen zu konzentrieren, als auch vom Standpunkt der Ost-West Beziehungen her gesehen. Ich möchte betonen, dass das, was ich gesagt habe, sich nicht gegen den Sufismus richtet; in Nursis Schriften finden sich tiefgreifende Spuren sufischer Konzepte. Was ich in diesem Kapitel betrachten möchte, sind Nursis Worte, die auf den Unterschied zwischen äußerlichem Erscheinungsbild und ‚Wesentlichem' hinweisen.

Auf der einen Seite beschäftigte sich Nursi mit Dingen, die Soziologen unter der Rubrik ‚Mikrostrukturen' studieren; auf der anderen Seite untersuchte er die Folgen der umfassenderen sozialen Vorgänge. Sein Interesse galt dem Verständnis über die Funktion des Islams auf beiden Gebieten. Er untersuchte diesen zweistufigen Zugang aus der Sicht der Veränderungen in der modernen Türkei seit der Zeit des osmanischen Reiches.

Wenn wir von „Mikrostrukturen“ sprechen, dann denken wir üblicherweise an familiäre Beziehungen und die Verbindungen zwischen Menschen auf lokaler Ebene. Ich meine nicht die Gesellschaft als bürokratische Maschinerie, sondern die Gesamtheit der sozialen Beziehungen, in denen das menschliche Element einen wichtigen Platz einnimmt.

In der osmanischen Kultur waren die zwischenmenschlichen Beziehungen von dem islamischen Wertesystem geprägt und wurden von dazugehörigen Institutionen getragen. Die Befürchtung Nursis war, dass diese bewährten Strukturen durch die blinde Nachahmung des Westens Schaden nehmen würden.

Interessant ist dabei, dass auch viele damalige Intellektuelle in der Türkei die negativen Auswirkungen auf die Bindungen der Menschen in den Familien allgemein erkannten, aber dies nicht mit der Schwächung des islamischen Elements in Verbindung brachten. Ein interessantes literarisches Werk aus den 1930er Jahren von Resat Nuri Güntekin, *Fallende Blätter (Yaprak Dökümü)*, zeigt, dass dieses Problem gesehen wurde, aber die Ursache für das Problem war für den Schriftsteller nicht von Interesse.

Sicherlich war die junge türkische Republik dafür verantwortlich die sozialen Strukturen in der Türkei zu konsolidieren, doch sie konzentrierte ihre Bemühungen auf Dinge wie dem Aufbau und Charakter des politischen Re-

gimes, die Prinzipien des Nationalstaates und der Entwicklung der Türkei. Was Menschen zu Menschen macht, ist jedoch viel mehr als ihre Teilhabe an großen Vorhaben. Für manche kann das alltägliche Leben größere Sorgen aufwerfen als die Mitwirkung an großartigen Unternehmungen. Die Sozialisation in der Familie und außerhalb der Familie, zwischen Verwandten und anderen Menschen muss bewältigt werden, gegenseitige Hilfe und Solidarität sowie Bräuche für die Bildung freundschaftlicher Beziehungen müssen gefördert werden. Das republikanische Regime kümmerte sich nicht um diese Angelegenheiten. Als Folge davon herrschten die islamischen Werte, welche den alltäglichen Beziehungen einen Rahmen geben, vor, wenn auch nur implizit. Die wichtigste Sorge war die notwendige Veränderung im Zusammenhang mit der sich verändernden Welt.

Zu Beginn des 20ten Jahrhunderts nahmen viel mehr Menschen aktiv an der Gesellschaft teil, und die Alphabetisierungsrate stieg rapide. Auf Grund dieser Faktoren sah sich die Türkei gezwungen, die Probleme der Massen im Auge zu behalten.

Nursi glaubte, die Lösung für die neuen Probleme könne im Islam gefunden werden. Die Werte im Islam ordnen das tägliche Leben und binden die Menschen gleichzeitig aneinander. Diese Verbindung zwischen den islamischen Werten und ihre Anwendung auf die Probleme der Massen wird in einer von Nursis Ansichten über die Pflichtgebete ersichtlich. Nach Nursis Auffassung sind die Gebete nicht nur Ausdruck für den Glauben eines Menschen, sondern zur gleichen Zeit die Erkenntnis, dass Tausende von Menschen sich zur gleichen Zeit in die gleiche Richtung verneigen, ein Bekenntnis des Beisammenseins. An dieser Stelle bringen uns Nursis Ansichten dazu, über die Strukturen nachzudenken, die aus vielen Einzelpersonen eine kollektive Einheit machen, was die Soziologen als ‚Makro' bezeichnen.

Neben seinen Ansichten über die Gesellschaft betreffen Nursis Beiträge zur islamischen Position die Natur des Glaubens. Nach Nursis Meinung sollten diejenigen, die das Wort Islam in seiner eigentlichen Bedeutung als „Hingabe" verstehen, auch vom Reichtum seines „Verständnisses" profitieren. Nursi sagt dies an vielen Stellen in seinen Schriften. Diese Sichtweise ist auch ein Ausdruck für den Wunsch vieler Menschen heutzutage, ihre Welt plausibel nachzuvollziehen. Eines der Merkmale des Islams ist es, dass er diese Plausibilität nicht in starren Formen annimmt, sondern die Begrün-

dungen jedes religiös gesinnten Menschen als einen Zugang unter vielen anerkennt. Dies passt zu dem Konzept, dass Gläubige sich durch Diskussionen und Debatten untereinander bemühen (*dschahd)*, um zu einem gemeinsamen Ergebnis zu gelangen. Wo so viele Menschen im Westen den *dschihad* als bewaffneten Kampf verstehen, dann glaube ich, dass diese Interpretation von Nursis Verständnis von *dschihad* sich nicht täuscht.

Aus Nursis sämtlichen Beiträgen wird deutlich, dass er die islamischen Wissenschaften als echtes Mittel für menschlichen Fortschritt ansah. Wiederum möchte ich jedoch hier anmerken, dass Cemil Meric nicht unrecht hatte, als er mir Nursis Ideen als Gesamtheit schilderte, die sowohl aus sozialer, als auch aus menschlicher Sicht völlig neu waren, ureigen und nur als Ganzes studiert werden konnten. Ich möchte nochmals betonen, wie dankbar ich ihm dafür bin.

In jeder religiösen Aufgabe gibt es zwei Achsen, die entweder durch Offenbarung oder Inspiration geformt werden. Einerseits wird die Existenz des Göttlichen Wesens bekannt gemacht, Informationen und Aussagen über die Ordnung im Universum werden gegeben, und andererseits ist es notwendig, dass die Menschen sich danach richten. Im Allgemeinen können die Menschen jedoch nicht die ihnen überbrachte Nachricht fehlerfrei in die Praxis umsetzen; die Botschaft stellt ein Ideal dar. Ein Grund dafür ist, dass die Offenbarung, nachdem sie offenbar wurde, behalten werden muss, und nicht unbedingt verstanden. Bei der Offenbarung wird sie ausgesprochen und gehört; sie wird gesagt und wiederholt. Dies ist nicht der Moment, um zu studieren, zu erklären und zu verstehen; dies beginnt erst auf der zweiten Stufe. Das Sprechen der Göttlichen Worte durch den Propheten ist die erste Stufe; darauf folgt unmittelbar, eine Beziehung der Bedeutung des Göttlichen Wortes zu anderen in einer menschlicheren Gestalt herzustellen. Die dritte Stufe beginnt dann, wenn Gläubige die Nachricht verstehen. Da die Gläubigen die Botschaft nur im Rahmen ihres Menschseins verstehen können, können sie die Fülle der Nachricht nicht ergründen. Kurz gesagt, es gibt einen Unterschied zwischen dem Wesen der Nachricht und der Art und Weise, wie die Menschen sie verstehen. Dies wird ganz deutlich beim Unterschied zwischen Nursis Worten über die Wunderhaftigkeit des Korans (d.h. die Mysterien seiner Tiefgründigkeit) und dem, was auf der anderen Seite jeder über diese Botschaft sagt, die sie jedoch nicht alle in derselben Tiefe verstanden haben, und ihre Umsetzung.

Denkt man an diese drei Stufen der Göttlichen Botschaft, dann erkennt man, dass sie zwei verschiedene Wissensbereiche bilden. Der erste davon ist der Zweig des Lernens, der die Bedeutungen analysiert, die die Botschaft als rein religiöse Äußerung trägt. Im Westen wird dies ‚Theologie' genannt, und in den Islamwissenschaften ist die ungefähre Entsprechung dafür *fiqh.* Der zweite Zweig der Wissenschaft ist das Studium der –manchmal unerwarteten- Formen, die die Menschen der Göttlichen Botschaft auf Grund ihres Menschseins und ihres Lebens in Gemeinschaften geben, wenn sie die Botschaft auf sich beziehen. Dieser Zweig wird die ‚Soziologie der Religion' genannt. In Webers Worten bedeutet die Soziologie der Religion, die Form zu erforschen, die die „Träger der Religion" der Religion geben. Zum Beispiel ist das Thema der ‚Göttlichen Einheit' im Islam ein theologisches Thema. Die *medrese* als ein mehr oder weniger von Amateuren eingerichtetes System, wird mit der Zeit professioneller; dies ist ein Gebiet der Religionssoziologie.
Wie schon erwähnt betrachtet meine Vorgehensweise Nursi aus der Sicht der Religionssoziologie. In welchem Maße spiegelte Nursi die Bewegung zur Erneuerung *(Muhjaddidi)*? Wie war die soziale Herkunft derer, die seine Ideen zu Beginn verbreiteten? Inwieweit stellten Nursis Ideen eine neue Weltsicht dar und wie hat sich das politische Klima auf ihn ausgewirkt? Diese Fragen sind für die Religionssoziologie von Bedeutung. Im weitesten Sinne, wie wurden Nursis Ideen vor dem Hintergrund der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bedingungen seiner Zeit geformt?

Die Verbindung mit der Vergangenheit und das Problem der Identität

Alle Gemeinschaften müssen sich an ihre Verbindungen zur Vergangenheit erinnern. Das Gestern ist ein wichtiger Ausgangspunkt für das Verständnis des Heute. Eine Art und Weise wie dies in der muslimischen Welt von heute oft geschieht, ist, in der Vergangenheit zu leben. Die augenfälligste islamische Form besteht darin, der Toten zu gedenken. Die Toten zu besuchen ist wichtig im Islam. Diese Besuche werden zwar im heutigen Islam von einigen verurteilt, doch sie stellen sicher, dass die Geschichte im Bewusstsein der Menschen als Abfolge von Generationen weiterlebt.
Eine kürzlich geschriebene Doktorarbeit erforscht ausführlich das tägliche Leben in „Qarafa" einer riesigen Vorstadt von Frommen in Kairo vom

11ten bis zum 15ten Jahrhundert. Aus dieser Arbeit ersehen wir, dass für Gläubige der Besuch der Toten sowohl ein Anlass des Innehaltens ist als auch dazu dient, die Beziehungen zwischen den Menschen zu festigen, und sie Religion nicht zum Kummer sondern als Freude und Hoffnung stiftend annehmen.

Diese Besuche zu begehen hilft dabei, den Fortbestand der Gemeinde und *umma* zu bewahren und ermöglicht es, in einer freien Atmosphäre einander zu begegnen und sich austauschen zu können.

Auf der anderen Seite haben diese Besuche das kollektive Gewissen und die Erinnerung bewahrt, indem sie es an eine breitere Bedeutung knüpfen, nämlich an die Hochachtung und die Ehrung der Toten. Die Probleme, mit denen Nursi sich beständig befasste, entstanden, weil die technisierte (industrialisierte) Gesellschaft das kollektive Gedächtnis der islamischen *umma* im 20sten Jahrhundert zerstreute. Das war die Crux des muslimischen Identitätsproblems. Die Art von Nationalismus, die sich in der technisierten Gesellschaft entwickelte, blockierte die Verbindung der Muslime zur Vergangenheit. Diese Ideologie ersetzt die reichen Erfahrungen der jetzigen Menschen durch die der vorislamischen Zeit des Oğuz Kağan, eine Abstraktion, was in der Gesellschaft Verwirrung, Unklarheit und Entfremdung auslöst.

Ein Beweis für die Tiefe von Nursis soziologischem Verständnis und seinen Erfolg auf diesem Gebiet ist sein spontanes Verständnis davon, welchen Platz der reiche soziale und kulturelle Vorrat des Islams in der Gesellschaft hat. Wie in dem Beispiel von Qarafa deutlich wird, war die Bedeutung, die ein persönlicher Besuch hatte, nicht nur der Brauch des Besuchens; es handelte sich vielmehr darum, dass eine Person den ursprünglichen Reichtum schafft, der sich in der verborgenen Struktur seiner Identität befindet. Dieser ursprüngliche Reichtum steht in Einklang mit dem täglichen Leben eines Muslims insgesamt. Die Farben von Qarrafa sind die Farben, die in den Häusern und Unterhaltungen der Gläubigen bevorzugt werden oder in den Geschichten, die sich die Leute untereinander erzählen, und damit einen Wert erhalten. Der Duft von Quarafa riecht nach Weihrauch, der in der islamischen Kultur wieder aufsteigt, gemischt mit Gewürzen, Rosen und Gewürznelken. Die Schriften, mit denen Wände und Gräber geschmückt sind, sind Teile einer Vergoldung. Was zählt, ist das Material, das wir „Kultur“ nennen, das kollektive Gewissen, oder das kollektive Bewusstsein, das lebendig bleibt.

Der Nationalismus in der Türkei kann insoweit als erfolgreich bezeichnet werden, da er in den letzten 50 Jahren ein Bewusstsein des Türkentums eingepflanzt hat. Ein Manko des türkischen Nationalismus besteht jedoch darin, dass er den kulturellen Reichtum und die soziologischen Funktionen vernachlässigt hat, welche Qarafa im 15ten Jahrhundert am Leben hielt. Allgemeiner gesagt können wir sagen, dass das, was der Islam bis zur Zeit der Republik ordnete, und womit sich die Republik nicht weiter befasste, der „Tag" der Bürger war. Die islamische Kultur befasste sich mit dem „Tag" eines Menschen in detaillierter Weise, doch in der Republik waren diese Dinge nun offen. Ich verwende den Begriff *Tag* in Übereinstimmung mit dem Konzept des französischen Soziologen Michel de Certeau. Certeau war der Ansicht, dass die Begriffe, die das Leben der meisten Menschen ordnen, nicht die großen und abstrakten Themen wie „Außenpolitik" oder „Wirtschaft" sind. Das Netz des Alltäglichen, was das Material des Lebens der Menschen ausmacht, setzt sich zusammen aus den Hunderten Elementen wie Ort, Verhalten, Brauch, Ästhetik und Moralität. Ein klassisches Beispiel dafür findet sich im Werk des Imam Abu Hamid al-Ghazzali, der das tägliche Leben der Muslime genau kannte und diese Details in seinem *Ihya 'ulum al-din* einbrachte und, in gewisser Hinsicht, ein Buch über muslimische „Regeln des Sozialverhaltens" verfasste.

In dem Buch, das ich über Nursi schrieb, habe ich gesagt, dass Nursi, im Gegensatz zu Ghazzali, sich nicht viel mit dem Gebiet der islamischen sozialen Beziehungen und den Arten der Gottesanbetung befasste, sondern die Bereiche erforschte, die Muslimen dabei helfen würde, ihre eigene Religion zu verstehen. Ein Punkt, worauf sich die Frage konzentriert, und den ich für außerordentlich wichtig halte, ist, dass die heutigen Muslime in der modernen Welt eine Karte benötigen, um sich in ihrem Alltag zu recht zu finden. Nursi hat dies verstanden.

Diese „Karte" muss ein Führer sein, der die Muslime einerseits mit der Vergangenheit verbindet, und zur gleichen Zeit die „Gegenwart" ordnet. Die überzogene Haltung in den Büchern von Sayyid Qutb sollten aus diesem Blickwinkel gesehen werden.[1] In seinen Schriften wird das Ziel, eine soziale Landkarte für Muslime zu schaffen deutlich sichtbar.

---

[1] Eine gründlichere Analyse findet sich bei Ibrahim Abu-Rabi', *Intellectual origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany 1996).

Die meisten kennen den Bezug in Nursis Ausführungen zur historischen Sozialentwicklung.
Damit möchte er sagen, dass die modernen Muslime daran arbeiten sollten, in der modernen Gesellschaft ihren Weg und ihre Identität für sich zu finden.
Es wäre unfair zu sagen, dass Nursis Bemühungen nur das Ziel hatten, eine Lücke zu schließen, die der Kemalismus geschaffen hatte. Das Problem, das er anspricht, ist vielmehr das umfassende Problem der industriellen Zivilisation, der die rationalistische Philosophie zugrunde liegt. Nursi beschäftigt sich ständig mit dem Sinn und stellt den Islam als eine Religion dar, die verstanden werden muss. Aus seinen Schriften ist ersichtlich, dass Nursi das Dilemma als ein globales Problem ansah, und nicht nur als Problem der Türkei.

3

Korankommentar, öffentlicher Raum und religiöse Intellektuelle

- Das Thema der „Artikulation"
- Bildung und Autorität
- Schlussfolgerung: Ein Hervortreten des öffentlichen Raumes

Dale F. Eickelman

„Grundlagentexte" – wichtige literarische Werke über Religion oder die Schriften, Aussprüche und Lebensgeschichten „beispielhafter" Personen – stellen ein Paradox dar. Um Anklang zu finden, müssen sie die Phantasie ihres ursprünglichen Publikums durch ihre Unmittelbarkeit und Bedeutung fesseln. Wenn die Texte und Ideen dessen ursprüngliche soziale Umgebung nicht deutlich genug ansprechen, dann werden sie von ihrem möglichen Publikum als „irrelevant, unrealistisch, künstlich und zu abstrakt" angesehen.[1] Doch sind die Texte und Ideen zu eng mit ihrer ursprünglichen Umge-bung verbunden, dann werden sie wahrscheinlich „bald als esoterisch, eng-stirnig, zeitgebunden und unfähig, ein größeres und beständigeres Publikum anzuziehen" angesehen, egal, wie überzeugend sie für ihr ursprüngliches Publikum waren.[2] Wer erinnert sich heutzutage an die Millerites oder die an-deren religiösen Bewegungen der „Erweckung" in den abgesengten Gebie-ten des New Yorker Hinterlands in den 1840er Jahren? Eine dieser Bewe-gungen, von Joseph Smith gegründet, wuchs und gedieh; die anderen sind nur noch Spezialsten bekannt.[3] Grundlagentexte und die Ideen, die sie för-dern, müssen über die unmittelbaren Umstände, in die sie

[1] Robert Wuthnow, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment and European Socialism* (Cambridge 1989) 3.
[2] *Ibid.,* 3-5.
[3] Michael Barkum, *Crucible of the Millenium: The Burned-over District of New York in the 1840s* (Syracuse 1986).

eingeführt wur-den, hinausgehen und für die unterschiedlichen Kontexte der nachfolgenden Generationen von Bedeutung bleiben.

Robert Wuthnow hat das Problem der „Artikulation“ in seiner Untersuchung der drei führenden Ideen in der europäischen Erfahrung angesprochen – die Reformation, die Aufklärung und der europäische Sozialismus. Mein Ausgangspunkt für die muslimische Welt ist der Korankommentar von Said Nursi, eines Religionsgelehrten, dessen Schriften und Erfahrungen die letzten Jahre des osmanischen Reiches und die sich rasch entwickelnde Politik und Wirtschaft der türkischen Republik umspannte. Sowohl die Anhänger der *Nur* Bewegung, als auch Außenstehende berichten vom revolutionären „Frühen Said“, der die repressive osmanische Politik im Namen des Islams kritisierte und die Ansicht vertrat, dass Islam und Konstitutionalismus vereinbar seien, und vom „Späten Said“, der sich auf die „Rolle des Glaubens in der Entwicklung der Person und einer gerechten Gesellschaft“ konzentrierte.[4] Der Stil und die Strategie von Korankommentaren – wer schreibt sie, in welchem Kontext und für welches Publikum – erlauben einen Einblick darin, wie die Kommentatoren von Grundlagentexten, einschließlich heiligen Texten, unterschiedliche Zeiten und Situationen überbrücken und ein neues Gemeinschafts- und Gesellschaftsgefühl formen. Nursis Ideen und die Art und Weise, wie er sie darstellte, entwickelten und erreichten mit der Zeit ein beachtliches und ein sehr unterschiedliches Publikum zu verschiedenen Zeiten seines Werdegangs und nach seinem Tod. Eine Untersuchung von Nursis Vorstellungen liefert daneben Anhaltspunkte für veränderte Bilder über den öffentlichen Raum in der Türkei.

Ein Vergleich der Grundlagentexte der vergangenen fünfhundert Jahre mit heutigen Texten zur Koraninterpretation mag auf den ersten Blick nicht wie ein vielversprechendes Gebiet erscheinen, um die Entwicklung des öffentlichen Raumes und die Rolle der Intellektuellen in der heutigen Gesellschaft zu untersuchen. Schließlich sind islamische Gelehrte stolz auf die Kontinuität zu früheren Kommentaren und auf die vollständige und authentische Übertragung der Ideen aus der Vergangenheit. Diese Lerntradition zu ändern und neue Ideen einzubringen ist daher eine fast unmögliche Aufgabe;

---

[4] M. Hakan Yavuz, „Print-Based Islamic Discourse and Modernity: The Nur Movement“, in *The Third International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi, The Reconstruction of Islamic Thought in the Twentieth Century and Bediuzzaman Said Nursi,* vol. 2 (Istanbul 1997) 335.

aufgrund dessen leugnen viele daran Mitwirkende, dass sie neue Ideen einbringen.[5] Aus diesem Grunde sollte man sich unbedingt auf Nursi konzentrieren. Während Nursi und seine Biographen viele der modernistischen Aspekte seines Denkens und Werks hervorheben, insbesondere seine kritische und nachdenkliche Haltung den Texten gegenüber, basiert Nursis Beispiel, so wie es von vielen seiner Anhänger interpretiert wird, auf der Legitimität von etablierten Lernmustern. Demgemäß erwähnt ein Biograph, dass Nursi während der zwei Jahre, die er in Bitlis als Gast des Gouverneurs verbrachte, einen Großteil des Korans auswendig rezitierte, aber nicht den ganzen. Ein Grund dafür war, dass es seiner Ansicht nach ein Zeichen von mangelndem Respekt war, den Koran mit großer Geschwindigkeit zu rezitieren. Ein weiterer Grund war, dass Nursi meinte, es sei viel wichtiger, „die Wahrheiten, die der Koran lehrte" zu lernen und weiterzugeben. Gleichwohl lernte er in der gleichen Zeit circa 40 Werke über Islamwissenschaften und Philosophie auswendig, die einen „Schlüssel zu den Wahrheiten des Korans" darstellten.[6] In gleicher Weise zeigt seine Beziehung zu Sufiorden eine konstruktive Zweideutigkeit auf, denn einerseits betrachtete er sie mit Respekt als „Stufe" beim „bestätigen" der religiösen Wahrheiten, doch auf der anderen Seite hielt er sie für minderwertig im Hinblick auf ihre Verlässlichkeit bezüglich Koran und Offenbarung.[7]

Ein erstklassiges Beispiel für Nursis innovativen Stil ist die Art und Weise, wie der Stil des Korankommentars in das *Risale-i Nur* eingebettet ist. Es erlaubt einen Einblick in die aufkommende öffentliche Sphäre in muslimischen Gesellschaften, wo viele Menschen an der Diskussion und Debatte über weltliche und religiöse Werte und Verantwortung teilnehmen, und in die allgemeine Rolle der religiösen Intellektuellen in heutigen Gesellschaften. Frühe Versionen der Modernisierungstheorie, eine Denkart, die vom Ende der 1940er bis zu den 1970er Jahren vorherrschte und heute immer noch Einfluss hat, lenkte die Aufmerksamkeit ab von der öffentlichen Rolle religiöser Intellektueller wie Nursi. So schrieb Edward Shils, der wesentliches

---

[5] Zu einer früheren Diskussion dieses Themas siehe Dale F. Eickelman: „Islamic Religious Commentaries and Lesson Circles: Is there a Copernican Revolution?" *Aporemata,* vol. 4, im Druck befindlich.

[6] Şükran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur: Bediuzzaman Said Nursi,* 2te Auflage, (Istanbul 1992) 21-22

[7] Bilal Kuşpınar, Nursis Evaluation of Sufism, in *Third International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi,* vol.2.

zum europäischen sozialen Denken beigetragen hat, dass die Intellektuellen in der vormodernen Zeit notwendigerweise im sakralen Zentrum der Gesellschaften aktiv waren, obwohl religiöse Orientierungen in der „heutigen Zeit“ einen „sinkenden Anteil der schöpferischen Möglichkeiten der aufkommenden intellektuellen Elite“ anziehen.[8] Jüngere Ansätze bekräftigen die Bedeutung der Berücksichtigung „multipler Modernen“ und nicht der von einem Weg zur Moderne in der Form, wie sie einige Denker der 1950er und 1960er Jahre bevorzugten[9], und in genau diesen späteren Ansätzen hebt sich die Bedeutung von Nursis Werk und Beispiel hervor.

Das Thema der „Artikulation“

Die Werke und die Biographie Said Nursis bieten eine faszinierende und reichhaltige Perspektive, Religion in der modernen Welt zu verstehen und zu begreifen, wie Ideen über ihren unmittelbaren historischen und sozialen Kontext hinausgehen können. Seine Ideen sind umso interessanter, da die meisten davon datiert werden können, und man sie dadurch in einen spezifischen zeitlichen Kontext setzen kann. Ich begegnete Nursis Schriften erstmals durch eine Unterhaltung mit meinem Freund und Kollegen, Şerif Mardin. Er bat mich, das Manuskript seines Buchs zu lesen, zuerst Ende der 1970er Jahre, dann nochmals Mitte der 1980er Jahre. Erst 1989 wurde sein Buch dann veröffentlicht, und die Ursachen für diese gravierende Verspätung sagen viel aus über Mardins Entscheidung, die Biographie Nursis auszuwählen, um die Rolle der religiösen Intellektuellen in der türkischen Gesellschaft zu bewerten.[10] Briefe und Unterhaltungen mit Mardin sowohl vor als nach der Veröffentlichung seines Buches und auch in jüngster Zeit machen deutlich, warum es für ihn so schwierig war, das Buch zu schreiben. Erstens unterschied sich seine Vorgehensweise stark von den Grundsätzen der politischen „Modernisierungs-“ Theorie, die in den 1950er und 1960er

---

[8] Edward Shils, *The Intellectuals and the Powers and Other Essays* (Chicago 1972) 16.
[9] Ein ausgezeichneter Aufsatz zu diesem Thema ist Robert W. Hefners „Multiple Modernities: Christianty, Islam and Hinduism in a Globalizing Age“, *AnnualReview of Antrhopology,* vol. 27 (1988): 83-104.
[10] Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany 1989).

Jahren vorherrschte, und die davon ausging, dass die Rolle des religiösen Denkens und der religiösen Praxis in einer sich „modernisierenden" Gesellschaft stetig abnehmen würde. Dies war die Tradition der Politikwissenschaft, in die Mardin akademisch sozialisiert war. Im Gegensatz zu dieser vorherrschenden Meinung begann Mardin allmählich, die Modernisierung als komplexen Prozess der gegenseitigen Beeinflussung anzusehen, wo Religion und Kultur subtil verwoben waren mit der wirtschaftlichen Entwicklung und anderen Erfordernissen der modernen Gesellschaften.[11]

Mardin sah sich noch einer weiteren Herausforderung gegenüber. Sein Bericht über Nursis Werdegang verkörperte die wichtigsten sozialen und politischen Wandlungen der Türkei vom Ende des 19ten bis Mitte des 20ten Jahrhunderts. Bei der Bewertung der Rolle eines führenden religiösen Intellektuellen in diesem Umformungsprozess nahm Mardin nicht nur eine der wichtigsten konzeptuellen Traditionen der politischen Theorie in Angriff, sondern beteiligte sich zur gleichen Zeit an einer intensiven und politisch belasteten Debatte unter den türkischen Intellektuellen zu den bestimmenden Merkmalen der modernen türkischen Gesellschaft. Dieses Buch ist eines der innovativsten in Mardins langer Karriere, da es sowohl mit der konventionellen Politikwissenschaft seiner Zeit brach als auch türkische und andere Intellektuelle dazu herausforderte, konventionelle Theorien über die moderne türkische Gesellschaft zu bedenken. Darüber hinaus war für die *Risale-i Nur* Bewegung [im folgenden Nur Bewegung genannt] zur Zeit, als Mardins Buch erschien, eine neue Phase des Wachstums, der Ausbreitung und Verzweigung angebrochen, was eine wachsende öffentliche und bürgerliche Rolle und einen Disput über Nursis Vermächtnis mit sich brachte.[12] Somit sprach Mardins Buch nicht nur die Bedenken eines akademischen Publikums an, sondern eines der Schlüsselthemen in der heutigen Türkei, nämlich die Rolle der Religion im öffentlichen Bereich.

Ein zugrundeliegendes Element im Stil von Nursis Schriften, und zwar bereits von den relativ frühen Werken, wie der *Damaskuspredigt* von 1911 bis

---

[11] Zu einem Überblick über die Theorie der Modernisierung, so wie sie verwendet wurde, um Entwicklungen in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften zu erklären, einschließlich der Türkei und Iran, siehe Eickelman und James Piscatori, *Muslim Politics (*Princeton 1996) 22-28; und Myron Weiner und Samuel P. Huntington, *Understanding Political Development: An Analytical Study* (New York 1987).

[12] Yavuz, „Print-Based Islamic Discourse and Modernity", 342-350.

hin zu den späteren, in der *Lem'alar Sammlung*[13] enthaltenen Korankommentaren, ist, dass sie eindeutig modern sind und die Leser dazu auffordern, Fragen zu stellen und mit dem Text eine aktive und kritische Beziehung einzugehen. Einige seiner Anhänger mögen Merkmale sufischer Frömmigkeit und Ehrerbietung aufweisen und sogar auf die Wunder hinweisen, die Nursi wirkte, doch der Kern seines Vermächtnisses ist die Entwicklung des Verstandes im Rahmen islamischen Glaubens, Frömmigkeit und Praxis. Traditionelle Formen der Koranexegese betonten den Text und seine philologischen Aspekte. Sie nahmen zwar die zugrundeliegenden Werte und das Thema des Textes ernst, doch sie ignorierten den sozialen und politischen Kontext, der seine Interpretation und seine praktische Anwendung formte. In einem „modernen" Denkansatz werden unterschiedliche Wissensschätze je nach Situation von jedem Wahrheitssuchenden zusammengefügt und wieder neu geordnet, und nicht als intakter Korpus von einer Generation zu nächsten weitergegeben. Dieser moderne Zugang wird schon zu Beginn von Nursis Werdegang deutlich. Als Student suchte er ruhelos eine *medrese* nach der anderen auf, und landete schließlich in einem dreimonatigen Kurs bei Scheich Mehmed Celali in Bayezit. Mardin zitiert Nursi, der zu Celali sagte: „Die Schätze (des Wissens), die Ihr überwacht, befinden sich in einer Kassette. Ihr habt den Schlüssel. Ich brauche aber einen Zugang zum Inhalt, und werde den nehmen, den ich für richtig halte."[14]

Mardin bezweifelt, dass Nursi „tatsächlich so direkt werden konnte" gegenüber einem etablierten und angesehenen Lehrer[15], doch Nursis eindeutig moderne Einstellung zum Wissen wird in seinen Korankommentaren deutlich. Seine Einstellung zum Wissen, sowohl im direkten Kommentar zu Koranversen als auch in anderen Schriften, legte großen Wert auf die Kombination von Wissensformen und Arten der Exegese, die bis dahin nicht berücksichtigt worden waren. Im Gegensatz dazu kannte der traditionelle *tafsir* nicht „die Art der Umstellungen und Kombinationen, die in der modernen westlichen Wissenschaft üblich war."[16]

---

[13] Said Nursi, *The Damascus Sermon*, übers. Şükran Vahide, 2te Auflage1911 (Istanbul 1996).
[14] Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey,* 68.
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*

Die ältere Tradition der islamischen Gelehrsamkeit legte großes Gewicht auf das Auswendiglernen, auf unmittelbaren Kontakt beim Lernen und Unterrichten, sowie einen persönlichen Kontakt zwischen *shaykh* und Schüler.[17] Einige dieser Elemente kommen auch in der üblichen Tradition Nursis vor. Nursi selbst betonte jedoch die Wichtigkeit, mit dem Text in direkten Kontakt zu treten und ermunterte alle dazu, seinen Ansatz zu übernehmen, der die Erforschung vielfältiger Kombinationen von Wissen betonte, selbst die außerhalb der üblichen Tradition stehenden. Im Jahre 1910 wurde Nursi von einem Polizeibeamten in Tiflis nach seinen Plänen zum Bau einer *medrese* befragt, wobei der Polizist anmerkte, es sei hoffnungslos, sich eine Einheit der „zerbrochenen und zersplitterten muslimischen Welt vorzustellen." Nursi antwortete: „Sie sind zum Studieren gegangen. Es verhält sich folgendermaßen: Indien ist ein begabtes Kind des Islams; es studiert auf den britischen Hochschulen. Ägypten, ein intelligentes Kind des Islams, studiert auf der politischen Fakultät Englands. Kaukasien und Turkestan sind zwei tapfere Söhne des Islams und werden in der russischen Kriegsakademie unterrichtet, und so weiter."[18]

Dieser direkte Ansatz durchdringt Nursis Korankommentare, selbst wenn er sich stark auf Metapher und Parabel stützt. Zum Beispiel baut Nursis Kommentar zur *Surat al-Fath* (48,27-29) über sieben Arten der Vorhersage über das Ungesehene Satz nach Satz auf die zitierten Verse auf und fügt der Erzählung den historischen Kontext hinzu, um die Bedeutung klar zu machen[19]. In anderen Interpretationen, wie z.B. der *Surat al-A'raf* (7,31) ‚Esst und trinkt, doch seid nicht maßlos' *wa kulu wa ishrabu, wala tusrifu,* führt Nursi Geschichten und Episoden aus seinem Leben an, sowie Ibn Sinas medizinische Argumente, warum man übermäßiges Essen vermeiden sollte.[20]

Ein weiteres Element in Nursis Schriften unterscheidet ihn von anderen religiösen Intellektuellen wie z.B. Muhammad 'Abduh (gest. 1905) und Jamal al-Din al-Afghani (gest. 1897). So sehr diese beiden Vorgänger den gebildeten Schichten in der ganzen muslimischen Welt zusagten und sich bemüh-

---

[17] *Ibid.*

[18] Zu Marokko, siehe Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth Century Notable* (Princeton 1985), insbesondere 57-106; für die Türkei siehe Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey,* 119.

[19] Nursi, *The Flashes Collection* (Istanbul 2000), 45-50.

[20] *Ibid.,* S. 219.

ten, ihre Botschaft breiteren Kreisen zugänglich zu machen, so blieb ihr vorrangiges Publikum doch die gebildeten, städtischen Kreise. Nursi verlor jedoch nie seine ländlichen Wurzeln und verwendete oft die Metaphern und Bilder der ländlichen Bevölkerung der Türkei. Andere religiöse Modernisten distanzierten sich im Gegensatz dazu vom Volksglauben und rhetorischen Stilmitteln. Vertraut mit der Struktur und dem Inhalt von modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen, erfasste Nursi gleichzeitig den Wert von Fabel und Metapher, um seine Botschaft zu formen. Der Gebrauch von Fabeln und Metaphern erleichterte auch das Verständnis seiner Botschaft in unterschiedlichen sozialen und historischen Kontexten. Am Anfang von Nursis Werdegang wurden seine Botschaften vom Publikum eher gehört als gelesen, entweder, da Nursi sie selbst seinen Schülern erzählte, oder von „Personen, die schon religiöses Ansehen besaßen." Und trotz des „offiziellen Terrors und der Verfolgung" die gegen jene durchgeführt wurden, die in den 1920er und 1930er Jahren dabei erwischt wurden, Bücher im alten (arabischen) Alphabet zu lesen und zu unterrichten, wurde diese Praxis fortgeführt.[21] Das *Risale-i Nur* wurde von „Tausenden" von Männern und Frauen verteilt, jung und alt, die zuerst handschriftliche Kopien herstellten und später, um 1946 oder 1947, mittels der Vervielfältigungstechnik.[22] Nach 1956, als Nursis Bücher nicht länger verboten waren und in modernem Türkisch veröffentlicht wurden, gewannen sie ein neues Publikum hinzu – nämlich diejenigen, deren erster Kontakt mit dem *Risale-i Nur* nicht unbedingt der unmittelbare Kontakt früherer Zeiten war.[23]

Das *Risale-i Nur* ist auch insofern modern, da seine Texte zum Nachdenken über Ideen zu Gesellschaft und Nation anregen. Außer in der Türkei sprachen auch in anderen Ländern Intellektuelle über Konstitutionalismus, Gerechtigkeit und die Beziehung des islamischen Glaubens zur modernen Wissenschaft, über Moralität, öffentliche Verantwortung und die Einbeziehung des Glaubens im öffentliche Leben und der spirituellen Entwicklung. Darüber hinaus trug der „späte" Nursi nach 1923 entscheidend zum Verständnis des öffentlichen Raumes bei. Der syrische Übersetzer von Nursis Schriften, Scheich Sa'id Ramadan al-Buti, verwendet ein exegetisches Mittel, um zu dieser Schlussfolgerung zu gelangen, doch er denkt auch über den

---

[21] Vahide, *Author of the Risale-i Nur,* 217.
[22] *Ibid.* , 219.
[23] Mardin *Religion and Social Change in Modern Turkey,* 6.

Bruch in Nursis Werdegang nach, der sich zwischen seinem frühen öffentlichen Auftreten und den Schriften und Aktivitäten nach 1923 ereignete, die zum Nachdenken und Handeln in Bezug auf grundlegende ethische und religiöse Werte anregen, ohne besonderes, kontext-spezifisches politisches Handeln vorzuschreiben.[24]

Zudem war Nursis Botschaft, mehr als bei vielen seiner Zeitgenossen, nicht nur religiös orientierten gebildeten Schichten zugänglich sondern auch den weniger gebildeten, die in Nursis Botschaft ein Mittel sahen, den Glauben in der Moderne, im Nationalstaat und der sozialen Wiederbelebung zu integrieren.

Eine andere charakteristische Eigenschaft seiner Botschaft, insbesondere zu Anfang des Jahrhunderts, war, dass sie erfolgreich die Bedürfnisse und Bedingungen der türkischen Gesellschaft, speziell der ländlichen Bevölkerung, artikulierte, als der Einfluss lokaler Führer rapide von einem zunehmend effektiveren Staatsapparat, einer verbesserten Kommunikation und der Zentralisierung ersetzt wurde. Die Botschaft war jedoch in Struktur und Inhalt so universal und qualitativ hoch, dass sie sich danach in der Türkei der folgenden Zeit artikulierte und auch zunehmend bei einem internationalen Publikum. Nursis Werk, das ursprünglich in Manuskriptform angefertigt und, obwohl lange Zeit offiziell verboten, von Schülern treu kopiert wurde, ist heute in vielen Sprachen und Veröffentlichungen zugänglich, und sogar auf mehrsprachigen Websites. Nursis Stil ist für dieses vielfältige Publikum leicht zugänglich, und Frauen üben bei der Verbreitung der Botschaft eine zunehmend aktive Rolle aus. Einigen Lesern helfen die Details zur historischen Entwicklung der Türkei dabei, die Nuancen bestimmter Passagen zu deuten sowie den Kontext, für den sie ursprünglich bestimmt waren. Für andere sind hingegen die reichen Metaphern und Bilder ein Ausgangspunkt für ein religiöses Verständnis, das nur minimale Vertrautheit mit den zeitlichen und lokalen Umständen voraussetzt, die in der Türkei herrschten, als die verschiedenen Teile des *Risale-i Nur* entstanden.

---

[24] Muhammad Said Ramadan al-Buti, „Bediuzzaman Said Nursi's Experience of Serving Islam by Means of Politics", in *Third International Symposium,* vol. 1: 111-121.

Bildung und Autorität

Das *Risale-i Nur* entstand zu einer Zeit, da die Türkei eine Umwandlung im Bereich der Politik, Bildung und in der sozioökonomischen Entwicklung durchmachte. Ein frühes Merkmal dieser Umformung war, dass die traditionelle Bildung mit zunehmender Geschwindigkeit durch die Tanzimat Reformen und den Aufbau eines staatlichen Bildungssystems ersetzt wurde, ein Prozess, der Mitte des 20ten Jahrhunderts begann und sich später beschleunigte und einen Wechsel hin zu Volksbildung und Massenkommunikation mit sich brachte.[25] Das gestiegene Bildungsniveau und die vielfältigen Kommunikationskanäle haben für die Menschen eine nie da gewesene Möglichkeit geschaffen, den Behörden, sowohl religiösen, als auch politischen, zu widersprechen, und konventionellen Formen neue Inhalte und Kontexte zu verleihen. Das Gebiet des Diskurses ist verschoben worden, so dass selbst jene, die für eine ausschließlich islamische intellektuelle Entwicklung sind, dies in einer Sprache und einem Stil tun, der ein nicht ausschließlich muslimisches Hintergrundwissen über Ideen und Institutionen vermuten lässt. Nursi war einer der Pioniere auf diesem Weg, da er kühn von vielen Wissensformen zehrte, einschließlich den Naturwissenschaften, und all die, die seine Schriften lesen und sich von ihm angesprochenen fühlen, ermutigte, es ihm gleich zu tun. Die heutige Situation unterscheidet sich grundlegend von damaligen Zeiten, als Religionsgelehrte mehr oder weniger die gleichen „Kern“ Texte lasen. Selbst jene zeitgenössischen Denker, die eine viel traditionellere Form der religiösen Interpretation als Nursi befürworten, ziehen es heute vor zu zeigen, wie sie gegenwärtige Probleme angehen, und zwar ganz ähnlich wie Nursi zu Beginn des 20ten Jahrhunderts.

[25] Siehe Eickelman, „Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies”, *American Ethnologist* 19(4) November 1992:645-646; siehe auch Eickelman und Jon Anderson, Hrsg., „Print, Islam and the Prospects for Civil Pluralism: New Religious Writings and Their Audiences”, *Journal of Islamic Studies* 8(1), Januar 1997: 43-62.

Schlussfolgerung: Ein Hervortreten des öffentlichen Raumes

Werke wie das *Risale-i Nur* tragen dazu bei, die Grenzen des öffentlichen und religiösen Lebens in der muslimischen Welt neu zu ziehen. Sie fordern die konventionelle religiöse Autorität heraus und ermutigen die Gläubigen dazu, die Bedeutung vom „Fundament" der islamischen Religion in den Augen vieler Gläubigen selbst zu interpretieren, so dass Fragen wie „Was ist Islam?", „Wie wirkt er sich auf meine Lebensführung aus?" und „Welche sind die Glaubensprinzipien?" im Bewusstsein vieler Gläubigen im Vordergrund stehen und untereinander genau diskutiert werden, und zwar mit beträchtlich mehr Beteiligten, als das in der Vergangenheit der Fall war. Ganz wichtig in diesem Prozess sind die „Demokratisierung" der Politik der religiösen Autorität und die Entwicklung einer standardisierten Sprache gewesen, die durch höhere Schulbildung der Massen, die Massenmedien sowie Reisen und Arbeitsmigration geschaffen wurde.

Ein neues Gefühl für den öffentlichen Raum taucht in allen mehrheitlich muslimischen Staaten sowie in anderen muslimischen Gemeinschaften auf. Diese merklich öffentliche Sphäre existiert an den Schnittstellen religiösen, politischen und sozialen Lebens, und trägt zur Schaffung einer Zivilgesellschaft bei. Heutige Muslime haben, genau wie Christen, Hindus, Juden, Sikhs und andere, Zugang zu verschiedenen Kommunikationsformen; von der Presse, Radio und Fernsehen, Faxgeräten, Audio- und Videokassetten, bis hin zu Telefon und Internet. Im Vergleich zu früheren Jahrzehnten liefert diese Vielfalt an Kommunikationsformen schnellere und flexiblere Möglichkeiten, den Kontakt mit der Bürgerschaft aufzubauen und zu unterhalten, sowie um Meinungen auszutauschen. Diese Kombination neuer Medien und neuer Mitwirkenden in der religiösen und politischen Debatte fördert das Bewusstsein all jener, die in den unterschiedlichen Weisen handeln, in denen der Islam und islamische Werte geschaffen werden können. Dies trägt bei zu den neuen Auffassungen eines öffentlichen Raumes, der diskursiv, performativ und partizipativ ist.

So wie es wissenschaftlich allgemein anerkannt ist, dass es unterschiedliche Wege zur Moderne gibt[26], so gibt es auch ein praktisches Bewusstsein darüber, dass viele den Anspruch erheben, die Rechtschaffenheit in Szene zu set-

[26] Shmuel Eisenstadt, *Japanese Civilization: A Comparative View* (Chicago 1996) 396-426.

zen[27], einschließlich eines öffentlichen Engagements im Namen der Religion. Die Presse und andere Medien lenken das Bewusstsein auf bestimmte Modelle des Zivilverhaltens, die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft und zu einer Nation, die alle mehr oder weniger auf dem gegenseitigen Verständnis von Verpflichtungen und Erwartungen ruhen.[28]

Öffentlich geteilte Ideen über Gemeinschaft, Identität und Führung nehmen in solchen Verpflichtungen neue Formen an, selbst wenn viele Gemeinschaften und Behörden behaupten, die Verbindung mit der Vergangenheit sei unverändert. Die Volksbildung, die in der Entwicklung der Nationalität in früherer Zeit so wichtig war[29], sowie eine starke Zunahme der Medien und Kommunikationsmittel haben die Möglichkeiten, Gemeinschaften zu bilden und Netzwerke unter ihnen zu schaffen, vervielfältigt, indem frühere Hindernisse wie Raum und Entfernung aufgelöst wurden und neuer Raum zur Interaktion und gegenseitigen Anerkennung geschaffen wurde.

Die Idee vom Islam als Dialog, bürgerlicher Debatte und Diskussion gewinnt langsam an Boden, wenn auch nicht ohne Rückschläge, wie der ungleichmäßige Aufstieg der *Risale-i Nur* Bewegung zeigt. Die Wandlung der Form des Korankommentars und der religiösen Autorität, die von Schriften wie dem *Risale-i Nur* dargestellt wird, kann nur im Nachhinein als bahnbrechend angesehen werden, da wir das Problem der Artikulation von Nursis Korankommentaren und anderen Schriften seit dem Beginn dieses Jahrhunderts verfolgen können.

Das zutiefst moderne *Risale-i Nur* hat bereits größere wirtschaftliche, politische und das Bildungswesen betreffende Wandlungen überstanden und die Herausforderung der Artikulation gemeistert. Jedenfalls auch die Struktur anderer innovativer Texte zeigt die Tiefe und Bedeutung einer Verlagerung der Autorität von Text und Person, die den Kern der modernen Tradition bilden, auch wenn ihr Publikum im Umfang nicht dem des *Risale-i Nur* gleichkommt. Texte wie das *Risale-i Nur* und darauf folgende Kommentare deuten ebenfalls auf die bedeutende Rolle, welche die religiösen Intellektuel-

---

[27] Armando Salvatore, „Staging Virtue: The Disembodiment of Self-Correctedness and the Making of Islam as Public Norm", *Yearbook of the Sociology of Islam* 1 (1998): 89-90.

[28] Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity* (Reading, United Kingdom 1997) 55-56.

[29] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca 1983) 28-29.

len und religiösen Bewegungen spielen können, um nicht nur eine vielgestaltige und robuste öffentliche Sphäre zu stärken, sondern auch eine robuste bürgerliche Gesellschaft - was nicht unbedingt die Folge einer aufkommenden öffentlichen Sphäre ist.

4
Impressionen zum Leben und Werk des Said Nursi

- Zum Aufkommen des Nationalismus als Religionsersatz
- Sufismus, Tariqa und Haqiqa (Mystik und Wahrheit)
- Die Fünf Gesichter des Exils
- Die Moderne und das Risale-i Nur
- Zitate

Ibrahim M. Abu-Rabi'

Zum Aufkommen des Nationalismus als Religionsersatz

Der Zusammenhalt des multiethnischen Osmanischen Reiches war geprägt von der islamischen Identität. Insofern gab es eine Zeit, in der Said Nursi viel daran lag, über die Aufrechterhaltung des Osmanentums diese Identität zu wahren. Die Tatsache, dass Nursi kurdischer Herkunft war, wird zwar von den meisten Wissenschaftlern, die über das *Risale-i Nur* geschrieben haben, nicht heruntergespielt. Einige sind jedoch angesichts dieser und weiterer Faktoren der Ansicht, dass das eine untergeordnete Rolle spielte. Denn selbst nach der Abschaffung des osmanischen Reiches weigerte sich Nursi, seinen kurdischen Bogen zu überspannen. Er sah sich selbst in erster Hinsicht als muslimischen Gelehrten, der dem Erhalt des Islams in einer Zeit zunehmender Verwerfung der Religion ergeben war.
Zweifelsohne bestätigte die Abschaffung des Kalifats, die von fast allen politischen Beobachtern des Reiches lange erwartet worden war, die Sichtweise der muslimischen Intelligenz in der Zeit, dass die tragische Beendigung eines vielsprachigen und multiethnischen Reiches, welches im Namen des Islam bestand, eine große Gefahr für ihre Weltsicht, Religion und religiöse Philosophie bedeutete.
Für Nursi wäre die Hinwendung zu einem kurdischen Nationalismus ein Verrat seiner tief verwurzelten Ansichten über das Überleben des Islams in

der kemalistischen Türkei gewesen. Selbst nach der Abschaffung des Kalifats betrachtete Nursi das türkische Volk als Träger der islamischen Botschaft. Die Verdrängung der Religion in der Öffentlichkeit bedeutete nicht, dass die islamischen Pflichten der Muslime weniger würden, und war keine Abdankung der islamischen Verantwortlichkeit der modernen Türkei.

In seinem 1944 geschriebenen *Emirdağ Lâhikası* sagt Nursi, dass die Antwort auf die Erosion der Zeit und der Machenschaften der Totalitaristen darin bestünde, in der Türkei zu bleiben, um den Islam zu bewahren. „Hätte ich tausend Seelen, würde an tausend Krankheiten leiden und müsste viele Schwierigkeiten und Verletzungen durchmachen, dann würde ich dennoch hier [in der Türkei] bleiben, um dieser *umma* dabei zu helfen, ihren Glauben zu bewahren.“[1] Seiner Meinung nach lagen die Schlüssel zur Wiederbelebung des modernen Islams immer noch in der Türkei.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass Nursi nicht patriotisch in dem Sinne war, dass er Zeit und Energie darauf verwendete, das Wirtschafts- und Bildungsniveau seines Volkes zu heben. Dies versuchte er bereits vor der Abschaffung des osmanischen Staates, als er vom Sultan die Erlaubnis erhielt, die Medresetüz-Zehra (Universität) in der Osttürkei zu gründen.

Die Beziehung zwischen Nursis islamischer Philosophie und der Verbundenheit mit dem türkischen Volk ist in der Tat sehr komplex.[2] Wie Benedict Anderson in seiner bahnbrechenden Arbeit *Imagined Communities*[3] zeigt, beabsichtigte der Nationalismus in der Dritten Welt, die dortigen Gesellschaften zu modernisieren, indem er ein neues Konzept zur Nation erfand, das sich von den universalen Vorstellungen der großen Religionen, insbesondere von Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus, absetzte. Dies soll heißen, dass der Nationalismus eine begrenztere und vielleicht „bescheidenere“ Vorstellung der Gemeinschaft darstellte als insbesondere die monotheistischen Religionen. In den großen sakralen Kulturen ist die religiöse Gemein-

---

[1] Said Nursi, *Al-Malâhiq, Al-Mathnawi al-'Arabi al-Nuri* (Istanbul 1998) 289.

[2] Nursi betrachtete jede Form des Nationalismus als destruktive Kraft. Er vertrat die Ansicht, dass schon im frühen Islam die Umayyaden ihren arabischen Nationalismus gegen ihre Feinde verwendeten, „Die Umayyaden, die den arabischen Nationalismus als Fundament ihrer Regierung gebrauchten, betrachteten die Mitglieder anderer Völker ... als Sklaven und Untertanten, wodurch sie deren Stolz verletzten.“ *Letters 1928-1932* (Istanbul 1997), 77.

[3] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London 1991).

schaft „zum großen Teil durch das Medium einer heiligen Sprache und Schrift vorstellbar."[4] Der türkische Nationalismus entstand nicht aus dem Nichts, sondern entwickelte sich vielmehr über eine lange Zeit und gipfelte in der offiziellen Gründung der türkischen Republik im Jahre 1924. Zu behaupten, der türkische Nationalismus sei kurz vor der Abschaffung des Kalifats erschienen, würde bedeuten, ein sehr wichtiges Kapitel in der modernen osmanischen und türkischen Geschichte falsch darzustellen. Schon seit Anfang des 19ten Jahrhunderts weigerten sich zentrale Strömungen im türkischen Nationalismus, sich den islamischen Ideen von Gemeinschaft, Sprache und Diskurs anzuschließen. Ihre Vorstellung war die einer neuen türkischen Nation, die auf den allgemeinen europäischen und wissenschaftlichen Prinzipien basierte.[5]

Sie suchten Heil in einer starken Verbindung zum Westen und hielten den Islam für den Hauptgrund für die Rückständigkeit der modernen türkischen Nation. Arabisch, die heilige Sprache des Islams, erhielt einen marginalen Status.[6]

Zusätzlich muss man insbesondere die historische Entwicklung des türkischen Nationalismus vor dem Hintergrund der Niederlage der osmanischen Armee im Ersten Weltkrieg untersuchen,[7] die formale Allianz der arabischen Streitkräfte unter dem Scherifen von Mekka mit den Briten, und die persönliche Empfindung vieler Türken, von den Arabern verraten worden zu sein.[8] Man muss zwangsläufig zu dieser Schlussfolgerung kommen, selbst nach nur flüchtiger Lektüre der Biographie eines der hervorstechendsten Befehlshaber der osmanischen Armee, General Mustafa Kemal Atatürk, der von der Hohen Pforte im Jahre 1917 geschickt worden war, um gegen die Fran-

---

[4] *Ibid.* 13.

[5] Nur Yalman vertritt die Ansicht, dass die religionsabgewandte türkische Intelligenz gegen Ende des 19ten Jahrhunderts die ökonomische Stagnation der muslimischen Welt mit dem „Konservatismus" und „Fatalismus" in Zusammenhang brachte. Yalman, „Some Observations on Secularism in Islam: The Cultural Revolution in Turkey", *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 102 (1) Winter 1973: 140.

[6] Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London 1968).

[7] Siehe Edward J. Erickson, *Ordered to Die: A History of the Ottoman Army in the First World War* (Greenwood 2000).

[8] Zu einer ausführlichen Analyse dieser Frage, siehe Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire 1908-1918* (Berkeley 1997).

zosen und Engländer in Palästina, Transjordanien und Syrien zu kämpfen.[9] Diese Zeiten waren für die türkische Nation sehr schwierig, insbesondere nachdem die europäischen Truppen Ende 1918 auf türkischem Boden gelandet waren. Obwohl Atatürk sehr stark auf die muslimischen Streitkräfte in der türkischen Gesellschaft angewiesen war, um die türkische Unabhängigkeit von den Alliierten zu sichern, träumte er von einer verwestlichten Türkei.[10] In den Worten von Peter Kinross war Atatürk „im Geiste wie im Körper ein Abendländer, jedoch weder so geboren noch dazu gemacht, sondern durch tiefsitzenden Instinkt."[11] Diese Aussage bekräftigt die Behauptung von Şerif Mardin, dass die weitreichenden Veränderungen in der frühen Phase der türkischen Republik „in großem Maße auf die zielstrebige Tatkraft und Entschlossenheit von Mustafa Kemal Atatürk zurückzuführen waren, dem Architekten der türkischen Republik und ihr erster Präsident."[12] Seit der Gründung der Republik, die mit harter Hand lief, ist der Kemalismus eine unangefochtene Staatsideologie in der Türkei. Die zeitgenössische türkische Soziologin Nilüfer Göle meint: „Neben seinem Ergebnis bei der Umwandlung der Struktur des Staates von einem islamischen Reich zu einem laizistischen Nationalstaat war der Kemalismus der bewussteste Ausdruck des Zivilisationswandels, der von der türkischen Gesellschaft seit der Tanzimat Periode erlebt worden war und sogar das tägliche Leben durchdrang."[13]

Das Land war wirtschaftlich und kulturell an einem Tiefpunkt. Sowohl Nursis als auch Atatürks Bestreben war, das Land aus dieser Tiefe herauszu-

---

[9] Siehe die Analyse von Atatürks Leben in Patrick Kinross, *Atatürk: The Rebirth of a Nation* (London 1995).

[10] Şerif Mardin sagt:

> Während der Jahre, als er [Atatürk] zwischen 1919 und 1922 seine Widerstandsbewegung leitete, war er von den Sympathien der Muslime außerhalb der Türkei abhängig und benutzte oft das Motiv der Einheit des Islams. Er verwandte es ebenfalls, um die Gefühle der religiösen Notabeln Anatoliens gegen die osmanische Verwaltung zu mobilisieren, die in ihrer Hauptstadt praktisch als Gefangene der Alliierten weiter arbeitete. Mardin, „Religion and Secularism in Turkey", in Albert Hourani, Philip S. Khouri and Mary C. Wilson, Hrsg., *The Modern Middle East: A Reader* (Berkeley 1993) 363.

[11] Kinross, in *Atatürk*, 45.

[12] Mardin, „Religion and Secularism in Turkey", 347.

[13] Nilufer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Michigan 1996) 57.

holen. Die Ansätze für die geistigen Grundlagen hierfür differierten nicht im Staatsmodell sondern in der Gesellschaftsphilosophie: auf der einen Seite ein westliches Modell mit nationalistischen antireligiösen Zügen, auf der anderen ein Modell der Moderne mit islamisch ethischen Grundlagen.

Nursi muss wohl verstanden haben, dass das Schiff des Islams, und nicht nur das Schiff des osmanischen Reiches, schon zu tief gesunken war, und dass es einer radikalen Lösung bedurfte, um der Türkei und der muslimischen Welt eine neue Perspektive zu eröffnen.

Grob gesagt muss Nursis Denken vor dem Hintergrund des aufkommenden Nationalismus in der Türkei verstanden werden, der versuchte, den Islam als Basis der Kultur und des Denkens in der Türkei zu entfernen.

Nursis Biographie liefert uns viele detaillierte Informationen zu Nursis Begegnung mit Kemal Atatürk in der Nationalversammlung in Ankara im Jahre 1922.[14] Es wurde ihm deutlicher als je zuvor bewusst, dass sich die Türkei tatsächlich am Scheideweg befand, und dass die politische Führung der türkischen Nation, verkörpert in Atatürk und seinen ideologischen Kohorten, so entschlossen wie nie zuvor war, die Scharia als Grundlage der Gesellschaft abzuschaffen und der Türkei den Weg zu ebnen, einem ausschließlich religionsabgewandten und einseitigen „verwestlichten" Pfad zu folgen, der die vergangene Identität leugnen würde.

Diese offenkundige Situation war gelinde gesagt, erschreckend, und bestätigte Saids lang gehegte Befürchtung, dass die neue Führung beabsichtigte, den islamischen Geist der türkischen Nation zu töten.

Nursi identifizierte sich mit der türkischen Nation, solange der Islam die Quelle ihrer intellektuellen Inspiration und kulturellen Praxis war. Trotz seiner enttäuschenden Begegnung mit Atatürk hielt Nursi dennoch an der Meinung fest, dass die Türken den Schlüssel zum Überleben des Islams in der modernen Welt besäßen. Neben dem Grund, dass er gewaltsame Revolten an sich nicht als rechtmäßige Mittel noch als Lösungsweg ansah, mag dies der Grund dafür sein, dass er die Scheich Said Revolte in der Osttürkei gegen die Zentralregierung ablehnte. Auf die Einladung der Führer des Aufstands, sich ihnen anzuschließen, gab Nursi die folgende aufschlussreiche Antwort:

---

[14] Siehe Necmeddin Şahiner, *Son Şahitler* (3 Bände) (Istanbul 1976-1986); und Vahide, *The Author of the Risale-i Nur: Bediuzzaman Said Nursi* 2te Auflage (Istanbul 1992).

> Das türkische Volk hat seit Jahrhunderten die Standarte des Islams getragen. Es hat viele Ehrwürdige und zahlreiche Märtyrer hervorgebracht. Gegen die Enkel solch eines Volkes dürfen keine Waffen erhoben werden. Wir sind Muslime und Brüder mit diesen. Und einen Bruder lassen wir nicht gegen den anderen Krieg führen. ... In dieser Zeit besteht unsere einzige Rettung im Koran, in den Glaubenswahrheiten, in der Aufklärung und im Erleuchten der Menschen. Unser größter Feind ist die Unwissenheit. Die müssen wir beseitigen.[15]

Ungeachtet seiner Haltung wurde er von nationalistischen türkischen Intellektuellen angegriffen, die ihn beschuldigten, Kurde zu sein und nicht Türke oder gar Muslim. Nursi entgegnete darauf vehement, dass die einzige Form des Nationalismus, mit der er sich identifizierte, die „islamische Verbundenheit" sei. Er nannte seine Gegner „pseudo-patriotische Abweichler, die sich unter dem Schleier des Türkizismus verstecken und in Wahrheit Feinde des Volkes sind."[16]

Trotz seiner starken Ausdrucksweise muss das *Risale-i Nur* als eindringlicher Kommentar zum muslimischen Dilemma der Moderne gesehen werden. Darüber hinaus war das *Risale-i Nur* als theologische Antwort auf die Herausforderungen der Verwerfung der Religion und dessen philosophische Forderungen konzipiert worden.

Obwohl der türkische Nationalismus in den 1920er Jahren siegreich war, ist es ihm nicht gelungen, den Islam als Quelle der Kultur und des Denkens für viele Türken abzuschaffen; „die *Nur* Bewegung fand einen Teil ihrer Stärke … insbesondere in der Unfähigkeit der religionsabgewandten republikanischen Ideologie, den Islam als Weltsicht zu ersetzen."[17]

Darüber hinaus hat der Nationalismus aufgrund dessen was er ist und propagiert (Rassismus, Separatismus, Herkunfts- und Gruppendünkel usw.), viele Probleme und Konfliktpotentiale geschaffen, die solange nicht überwunden werden können, bis man anfängt sich auf Universelleres zu besinnen und ihn ablegt.

---

[15] Şahiner, *Said Nursi.* Zitiert von Vahide, *Author of the Risale-i Nur, 193.*

[16] *Letters,* 492.

[17] Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany 1989) 25.

Sufismus, *Tariqa* und *Haqiqa* (Mystik und Wahrheit)

Indem er Nursis frühen Jahre in Kurdistan untersucht, lädt Mardin die Leser dazu ein, sich mit Nursis traditioneller islamischer Ausbildung vertraut zu machen, die Kultur, in der er aufwuchs, in einem Netzwerk von familiären und Stammesverpflichtungen, die in jener Umgebung vorherrschten.

In seinem Werk stützt sich Mardin stark auf Martin van Bruinessens einführende Studie *Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan.* Diese Studie ist ein Muss für all jene, die sich für den religiösen und kulturellen Hintergrund von Nursi interessieren, und vertritt die folgende Ansicht: (1) Die soziale und politische Struktur Kurdistans ist gekennzeichnet durch starke Loyalitäten innerhalb der Familie und des Stammes. (2) Ähnlich stark sind die religiösen Loyalitäten sowie die Verbreitung der sufischen *tariqat* und der *madrasa* (Religionsschulen). Es gab zu jener Zeit zwei vorherrschende *tariqas* der Sufis in der Osttürkei: die Naqschbandiya und die Qadiriyah *tariqat.*[18] (3) Der kurdische Nationalismus steht diesen religiösen und Stammesloyalitäten bestenfalls ambivalent gegenüber. (4) Die politischen Loyalitäten des kurdischen Volkes im 20sten Jahrhundert werden von drei wichtigen Staaten in der Region geteilt: Türkei, Iran, Irak. Van Bruinessen vertritt die Ansicht, dass „kurdische und andere Stämme des Nahen Ostens schon seit Jahrtausenden in der Peripherie hoch entwickelter Staaten gelebt haben und in unterschiedlicher Weise mit diesen Staaten zu tun hatten“[19]

Nursis Ausbildung folgte der traditionellen Schulung durch die *madrasa* in der Unterweisung der verschiedenen islamischen Wissenschaften, wie z.B. Koranexegese, Hadith, Arabisch und Logik. Hinzu kommt, dass Nursi sich mit den Ideen der Naqschbandi und Qadiri Sufiorden stark auseinander gesetzt hatte. Er verweist oft auf die Schriften von Scheich Abdul Qadir al-Geylani, den Gründer des Qadiri Ordens, und auf Scheikh Ahmad al-Sirhindi (1563-1624),[20] einen der angesehensten *shaykhs* in der Naqschbandi *tariqat*. Mardin berichtet ausführlich über die starke Verbindung von Nursis

---

[18] Siehe Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan,* 2te Auflage (London 1992) 205-264.
[19] *Ibid.,* 135.
[20] Siehe Yohanan Friedman, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought* (Montreal 1971).

islamischer Ausbildung in jungen Jahren und dem Mystizismus. Nursi studierte bei vielen Naqschbandi *shaykhs*, und aus dem *Risale-i Nur* wird deutlich, dass „Said Nursi vom Vorbild des Ahmad al-Faruqi al-Sirhindi tief durchdrungen war. Später in seinem Leben war er davon überzeugt, dass seine Werke eine Spiritualität vorwiesen, die auf den spirituellen Einfluss al-Sirhindis zurückzuführen seien, der sich durch die Jahrhunderte hindurch manifestierte.“[21] Nursi verdankte al-Sirhindis *Mektubat*[22] sehr viel, und auch den *Futuh al-Ghayb* von Abdul-Qadir al-Geylani.[23]

Vielleicht der wichtigste Faktor in der Ausprägung von Nursis theologischer Perspektive ist seine tiefe Versunkenheit im Sufismus. Dies ermöglichte es ihm auch, sich von politischen und sozialen Turbulenzen mit Geduld und Weisheit fernzuhalten. Mardin sagte, dass es für Nursi und auch für Sirhindi ganz wichtig war „dass der Islam in diese Welt zurückgebracht wurde“.[24] Nursis tiefe spirituelle Neigungen ermöglichten es ihm immerhin, trotz der großen Schwierigkeiten, die er durchmachte, nicht unterzugehen. Durch die Mystik war er in der Lage, Krisen zu meistern, ohne seine religiösen oder intellektuellen Überzeugungen aufzugeben. Das sufische Denken half Nursi dabei, die esoterischen Grundlagen der islamischen Wissenschaften zu finden und ihre Verbindung zum Heiligen. Nursi fand Ruhe, indem er von den täglichen Turbulenzen Abstand wahrte.[25]

1954 schrieb Nursi eine Einleitung zu seinem sufischen Traktat *al-Mathnawi al-'arabi al-nuri*[26]*,* der an den Klassiker *al-Munqidh mina al-dalal*[27] von Imam al

---

[21] Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey,* 59.

[22] In meiner Analyse von Sirhindis Denken habe ich auf die arabische Version der *Mektubat* hingewiesen, Ahmad al-Faruqi al-Sirhindi, *al-Maktubat* (2 Bde.) (Istanbul o.D.).

[23] Siehe Abd al-Qadir al-Jilani, *Futuh al-Ghaib: The Revelations of the Unseen,* übers. v. M. Aftab Uddin Ahmad (New Delhi 1990). Zu Geylanis Leben und Denken siehe Abu Bakr al-Qadiri, *al-Shaykh,'Abd al-Qadir al-Jilani* (Casablanca 1999).

[24] Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey,* 77.

[25] Einsamkeit ist der sichere Weg, um Gott zu erkennen. In der Ansicht von Dhu al-Nun al-Misri: „Ich habe nichts erlebt, das der Rechtschaffenheit zuträglicher wäre als die Einsamkeit, denn derjenige, der alleine ist, sieht nichts außer Gott, nichts rührt ihn, außer der Wille Gottes.“ Zitiert von Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* (Oxford 1995) 196.

[26] Ich habe die türkische und arabische Edition dieses Werks berücksichtigt. Siehe Nursi, *al-Mathnawi al 'Arabi al-Nuri,* Hrsg. Ihsan Qasim (Istanbul 1999); und *Mesnevi-i Nuriye* in *Risale-i Nur Külliyati,* vol. 8 (Istanbul 1996).

Ghazzali erinnert. In seiner Suche nach dem Heiligen in unruhigen Zeiten bleibt Nursi der Aufgabe verpflichtet, die besten Methoden zur Enthüllung der Geheimnisse des Lebens zu entdecken. Er unterscheidet zwischen zwei breiten Wegen der Wahrheit: Der erste ist rational und wird nur vom Verstand geleitet. Der zweite ist mystisch und wird sowohl vom Verstand und vom Herzen oder von der Erkenntnis und Weisheit geführt. In seinen Worten verwendete der ‚Frühe Said' philosophische und rationale Mittel, um das Wesen der Wahrheit zu erfassen.

Diese vermochten aber nicht ihn emotional und intellektuell zu befriedigen.[28] Bei seiner leidenschaftlichen Suche nach Antworten als junger Mensch fand er etwas Befriedigung und Erhellung in den Werken der großen muslimischen Gelehrten wie 'Abd al-Qadir al-Geylani und Imam Sirhindi. „Vor fünfzig Jahren", sagte Nursi im Jahre 1954, „war der ‚Frühe Said' völlig in die rationalen philosophischen Wissenschaften versunken, in der Hoffnung, einen Weg zum Wesen der Wahrheit zu finden. Er begann dann, dem Pfad der Mystiker zu folgen (*ahl al-tariqa)* und dem der Gnostiker (*ahl al-haqiqa).* Als er auf den Weg der Mystiker schaute, fand er, dass das Herz allein ihm nicht genügte, weil sein Verstand und seine Ideen von den Erkenntnissen der Philosophie stark beeinflusst waren. Er wollte den Weg derer folgen, die Verstand und Herz befriedigten. Aber er konnte sich nicht für einen entscheiden, da alle ihre Reize hatten."[29]

Nursi wiederholte einige der Hauptideen von Imam Sirhindi über die Vereinbarkeit von Scharia und *Haqiqa.* Zum Beispiel führt Sirhindi an, dass es zwei Wissensmethoden gibt, die einander im Wesen ergänzen. Die erste wird von den Ulama verkörpert und die zweite von den ehrwürdig From-

---

[27] Siehe die Übersetzung von Montgomery Watt, *The Life and Thought of Imam al-Ghazzali* (Chicago 1988).

[28] Nursi sagt, dass „die Zunahme der Abgründe in den philosophischen Wissenschaften proportional der Zunahme der Beschäftigung mit der (atheistischen) Philosophie ist. Die geistigen Krankheiten in dieser führen den Menschen noch mehr dazu sich mit ihnen auseinander zu setzen, so dass diese umso mehr im Herzen gedeihen." *Al-Mathnawi,* 158.

[29] Nursi, *Al-Mathnawi,* 29; *Mesnevi-i Nuriye,* 1277. In seiner Diskussion über die Scharia sagt Sirhindi folgendes: „Die Stufe der Aufrichtigkeit ist das Fundament der Scharia, die aus drei Teilen besteht: Wissen, Taten und Aufrichtigkeit. Sowohl der ‚Weg', als auch die ‚Wahrheit' [tariqa wa haqiqa] dienen der Scharia als Hilfe, die Stufe der Aufrichtigkeit zu erlangen, die das Wesen der Wahrheit ausmacht." Sirhindi, *Al-Maktubat,* vol. 1,79.

men. Die Ulama erhalten ihr Wissen mit der Hilfe von externem Beweis und konkretem Wissen, während es die Ehrwürdigen durch Erleuchtung und Feinheit der Empfindung *(kashf wa dhawq)* erhalten.[30] Den letzteren Pfad zu überqueren bedeutet, sich den Freuden dieser Welt zu enthalten und sich auf den Pfad der Rechtschaffenheit zu begeben. Die Frage, die ihn herausfordert, lautet, wie man in schwierigen Zeiten Aufrichtigkeit erlangen kann. Wir dürfen nicht vergessen, dass nach den bedeutsamen Ereignissen in dieser Zeit, in der diese starken Umwälzungen stattfanden, Nursi ebenfalls in Unruhe versetzt war.[31] Nursi verweist immer wieder auf die Schriften von al-Geylani und Sirhindi. Warum verweist er so oft auf diese Ehrwürdigen?
Nursi war bekanntlich auf der Suche nach dem besten Weg, Gewissheit zu erlangen und stieß auf Sirhindis Aussage über die Vereinheitlichung der Qiblah (*tawhid al-qiblah)*[32], was bedeutet, dass man den Koran als einzigen Führer und Lehrer nehmen sollte, anstelle von verschiedenen Wegen zum Göttlichen Wissen. Daher liefert das *Risale-i Nur* einen merklich esoterischen Weg zur Erkenntnis des Göttlichen *(al-ma'rifah al-ilahiyyah)* nach vorheriger spiritueller Reinigung und dem Betreten der tiefliegenden Pfade von Geist und Herzen. Die Scharia enthält sowohl die Darstellung (*surah)* als auch die Essenz *(haqiqa)*, oder die inneren und äußeren Dimensionen. Der Glaube, die Verrichtung der vorgeschriebenen Gebete und der Kampf gegen die Übel des menschlichen Egos stellen die Grundlage der äußeren Dimension der Scharia dar. Wer diese Seite der Scharia erfüllt und von Rechtschaffenheit geleitet wird, wird im Jenseits erfolgreich sein. Die Frucht dieses Weges nennt Sirhindi *al-wilayah al'amma* (allgemeiner göttlicher Beistand). Danach wäre der Gläubige oder Adept bereit, langsam den Pfad der *tariqa* (Mystizismus) zu beschreiten, bis er die *al-wilayah al-khassah*, oder den „besonderen Göttlichen Beistand" erreicht. Er kann dies jedoch nur, wenn er sich darum bemüht, sich vom „befehlenden Selbst" zum friedlichen Selbst zu wandeln.

---

[30] *Al-Maktubat,* 30.
[31] Zum Beispiel sagt Nursi im *al-Mathnawi*: „Durch die göttliche Bestimmung fand ich mich auf einem seltsamen Weg, auf dem ich viel Unheil und vielen Widersachern begegnete. Ich wandte mich unter dem Vorwand meiner Armut und meiner Schwäche an Gott. Da führte mich der Allgütige zum Koran und machte ihn mir zum Lehrer. Durch die Unterweisungen konnte ich mich von dem Unheil befreien und in der Auseinandersetzung mit meinem Ego und Teufel bin ich siegreich hervorgegangen." *Al-Mathnawi,* 104.
[32] Sirhindi, *al-Maktubat,* Bd. 1, 130.

Sirhindi warnt davor, dass ein Annehmen der inneren Seite des Islams nicht unbedingt bedeutet, die religiösen Pflichten der Religion aufzugeben. Um *wilayah* zu erhalten ist es notwendig, alle Liebe aus dem Herzen zu entfernen, außer der Liebe zu Gott. Erst dann wird der Mensch völlig zufrieden und ist sich der Gnade Gottes sicher.[33] Es ist offensichtlich, dass Nursi diese Aussagen beherzigte und er sicher war, unter Gottes besonderem Schutz zu stehen. Am Anfang der *Mektubat* zitiert er Sirhindi ausführlich. Sirhindi sagt folgendes: „(1) Ich ziehe die Enthüllung einer religiösen Wahrheit der Enthüllung von Tausenden Genüssen (*ezvak)*, Ekstasen (*mevacid)* und Wunder (*keramat)* (der Sufis) vor. (2) Das absolute Endziel aller sufischer *tariqat* ist die Enthüllung und Klärung der Glaubenswahrheiten.“[34]

Wie bereits erwähnt erörtert Nursi das Wesen und den Auftrag des *Risale-i Nur* in vielen seiner Schriften, insbesondere den *Lâhikalar*, die im zweiten Band der Gesamtausgabe seiner türkischen Schriften veröffentlicht wurden. Nursi ist der Meinung, dass sich die Methode des *Risale-i Nur* sowohl von der Methode der Gelehrten *(ulama)* als auch der Gnostiker (*hukama)* unterscheidet. Er legt dar, dass die klassische intellektuelle Leistung der Muslime in der Gründungsphase des Islams daraus bestand, die Bedeutung des Glaubens und die Wege zum Erkennen des Göttlichen in Worte zu fassen, ohne dass sie sich einer wahren externen Herausforderung der theologischen Integrität des Islams gegenübersahen. Das *Risale-i Nur* wurde hingegen von Anfang an von einem streitbaren und energischen Feind herausgefordert, der beabsichtigte, die Grundlagen des Glaubens anzugreifen und die religiöse Weltsicht des modernen Islams zu verwüsten. „Es gibt heute einen kollektiv organisierten und gewalttätigen Angriff auf die Wurzeln und Pfeiler des Glaubens. Die meisten klassischen Bücher, die sich an die einzelnen Gläubigen richten, können einen solch starken und gewaltsamen Angriff nicht abwehren.“[35] Das *Risale-i Nur* widerstand diesen äußeren Angriffen jedoch und reifte dadurch.[36] Obwohl seine Wurzeln nicht wissenschaftlich oder konkret erfasst werden können, so ist es doch unentwirrbar mit der zeitge-

---

[33] Sirhindi, *al-Maktubat,* Bd. 2, 128-130.

[34] Nursi, *Mektubat*, veröffentlicht in *Risale-i Nur Külliyatı,* 355.

[35] *Al-Malahiq,* 105.

[36] Nursi sagt: „Der Grund für das große Interesse am *Risale-i Nur* liegt in der Bedeutung der Moderne und dem großen Schaden, das dieses Zeitalter der islamischen Scharia zugefügt hat.“ *Al-Malahiq,* 223.

nössischen Problematik der Muslime verwoben. Die althergebrachten intellektuellen Lösungen im Islam entsprechen nicht den Problemen der Moderne. Nursi befürwortet die Schaffung eines modernen islamischen Selbst, das zu den Herausforderungen der Moderne passt. Anders ausgedrückt ist es dringend notwendig, eine neue muslimische Intelligenz zu schaffen, die aus den Lehren der Vergangenheit und aus den Herausforderungen der Gegenwart gelernt hat. Nursi ruft auf zu einer echten intellektuellen Revolution, die auf den Hauptprinzipien des Korans basiert. Das *Risale-i Nur* bietet eine Alternative zur Politik als Lösung zum Dilemma der modernen muslimischen Welt. Tatsächlich warnte Nursi in seinen Schriften vor und nach 1927 vor der Politik und dem politischen Prozess. Er selbst gab die Politik völlig auf wegen der Korruption und Heuchelei, die unter den Politkern grassierte. Seine wirkliche Hoffnung lag darin, den islamischen Glauben vor externen und internen Gefahren zu bewahren, indem er zahlreiche Menschen dazu inspirierte, sich auf die Inhalte und Ziele des *Risale-i Nur* zu konzentrieren. Dies kann jedoch nur geschehen, wenn die Liebe zu dieser endlichen Welt durch ein Verlangen nach dem Jenseits ersetzt wird. Es wird deutlich, dass Nursi sich die Möglichkeit vorstellt, den Glauben ohne die Unterstützung einer politischen Instanz zu schützen. In diesem Sinne kommt er zu einem Schluss, der der Philosophie des islamischen Aktivismus in der modernen muslimischen Welt diametral entgegengesetzt ist. Während die Befürworter des Islamismus glauben, dass Politik unabdingbar ist, um die Unversehrtheit des Islams in der modernen Welt zu bewahren,[37] vertritt Nursi die Ansicht, dass die Politik korrumpiert und dass man sich von ihr fernhalten muss, wenn man den Islam bewahren will. Dies ist eine mutige Haltung angesichts der Tatsache, dass die religiöse Autorität in der modernen Türkei entheiligt wurde. Was Nursi tatsächlich sagt ist, dass die religiöse Autorität unabhängig ist von der politischen Autorität und dass die muslimische Welt die religiöse Autorität wiederherstellen sollte.

Nursi leitete seine Methode von der Spiritualität des Korans ab. Er schreibt, der Koran sei die Quelle, aus der alle Emanationen entspringen (*manba' al-fuyud)* und dass alle schönen Wahrheiten, die in seinen Büchern enthalten

---

[37] Siehe Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin 1982), und die Sonderausgabe über den 'Politischen Islam', Hrsg. Charles E. Butterworth und I. William Zartman, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science,* Bd. 524, November 1992.

sind, in den Emanationen des Korans ihren Ursprung haben.[38] Aus Nursis Sicht bietet die Sprache des Korans die wahre Heilung für alle Menschen, vom intelligentesten bis zum einfachsten, vom frömmsten bis zum geringsten.[39] Nursi stellt eine wichtige Verbindung zwischen dem Koran als einem heiligen Text und seinem eigenen Text als einem menschlichen Text her. Seine Argumentationsweise ähnelt derjenigen der großen muslimischen Ehrwürdigen, nämlich dass seine Aussprüche und Schriften keine autonome theologische Größe darstellen. Ihre Gültigkeit leitet sich einzig vom Koran ab. Er konstatiert eine direkte Verbindung zwischen den Wahrheiten des Korans und den Zielen des *Risale-i Nur*, das in seinen Augen ein Werk ist, das alle Gedanken und Gefühle der Ehrwürdigen des Islams von Anfang bis zum Ende zusammenfasst. In gewisser Weise stellt Nursi eine transhistorische und esoterische Verbindung zwischen sich selbst und den spirituellen Vätern des Islams her, wenn nicht sogar der Menschheit. Nursi beschreibt das *Risale-i Nur* als einen himmlischen Lehrstuhl,[40] als koranisches Wunder,[41] als Methode, den Koran zu bewahren und zu interpretieren,[42] als sufische *haqiqah*,[43] als vielversprechendes Omen,[44] als ethisches Licht[45] und als Weg, der vom Licht des Wegs der Prophetengefährten genommen wurde.[46]

Darüber hinaus half ihm der Sufismus dabei, das Heilige in schwierigen Zeiten zu entdecken. In der Phase des „Späten Said" hatte das Heilige eine kolossale Präsenz.[47] Aus dem Heiligen schöpfte er die größte Unterstützung

---

[38] Nursi, *Al-Malahiq,* 156.

[39] Nursi, *Al-Mathnawi al-'Arabi,* 70.

[40] Nursi, *Al-Malahiq,* 83.

[41] *Ibid.,*100.

[42] *Ibid.,*123.

[43] *Ibid.,* 202. Nursi sagt, dass das „*Risale-i Nur* keine sufische *tariqa,* sondern eine *haqiqa* ist. Es ist ein Licht, das aus den Versen des Korans emaniert und weder aus der Weisheit des Orients, noch aus den Wissenschaften des Westens abgeleitet wird." *Ibid.*

[44] „Die Entstehung des *Risale-i Nur* ist nicht aus einer wissenschaftlichen Arbeit heraus und nicht aus Absicht sondern aus der Eingebung und Notwendigkeit heraus." *Ibid.,* 205.

[45] *Ibid.,* 223.

[46] *Ibid.,* 262.

[47] Zu einer Ausarbeitung der Idee des Heiligen in den semitischen Religionen siehe die Arbeit von W. Robertson Smith, *Lectures on the Religions of the Semites* (London 1901). Smith vertritt die Ansicht, dass

und die meiste Nahrung. Nursis Verständnis des Heiligen wurde von der zentralen Rolle geprägt, die der Koran in seinem Leben spielte, und durch sein Verhältnis zur Natur. Er hielt jeden Ort in der Natur für heilig und für einen Platz, an dem man über Gott und die Torheiten der Menschen nachdenken konnte. Wenn er während der langen Stunden des Nachsinnens bei Tag und bei Nacht in völliger Abgeschiedenheit dem Göttlichen näher kam, konnte er den Schmerz vergessen, den ihm seine Gegner zufügten, und er war sogar bereit, ihnen ihre Übeltaten zu vergeben. Beim Nachdenken über die Vergänglichkeit des Menschen öffnet sich sein Herz zum Tor des Göttlichen Mitgefühls. Nursi erkannte Gott tatsächlich in der Abgeschiedenheit und Einsamkeit. Vielleicht war es eine Reaktion auf die zunehmenden Restriktionen in der türkischen Gesellschaft und auf das zeitweilige Verbot des arabischen Gebetsrufs in der Türkei, dass Nursi sich der Gegenwart des Göttlichen sowohl im mystischen als auch im konkreten Sinn bewusster wurde. In Nursis Biographie wird erzählt, wie er sich in die Berge zurückzog, um über Gott nachzusinnen und ihn anzubeten.[48] Das Heilige in dieser Weise anzuerkennen wurde vom antireligiösen Regime nicht geduldet. Anders gesagt ist es dem türkischen Kemalismus nicht gelungen, die tiefe Quelle der Religiosität in der türkischen Gesellschaft zu ersetzen, trotz der vielen Erlasse und Veränderungen.

---

es nicht möglich ist, durch eine bloße Analyse des modernen Gebrauchs des Wortes zu einer einzigen bestimmten Vorstellung der Bedeutung von Heiligkeit zu gelangen; es ist genauso wenig möglich sich auf irgendeinen der modernen Aspekte der Vorstellung festzulegen und zu sagen, er repräsentiere die Grundidee, aus der alle Modifikationen der Idee abgeleitet werden können. Die ursprüngliche Vorstellung von Heiligkeit, auf die die modernen Varianten zurückverfolgt werden können, gehörte zu einer Denkweise, mit der wir nicht mehr vertraut sind, und die wir auch nicht mit der Hilfe von logischer Diskussion verstehen werden können, sondern nur dadurch, dass wir sie auf ihrem eigenen Terrain untersuchen, wie dies in der tatsächlichen Funktionsweise der frühen Religionen gezeigt wird. *Ibid.,* 91.

[48] Şahiner, *Son Şahitler* (3 Bde.)

Die fünf Gesichter des Exils

In Zeiten politischer und sozialer Veränderungen wird die Entfremdung in einem allgemeinen Sinn unausweichlich. Aus der Asche der alten Ideen entstehen neue, und neue Personen, die sich auf die Zukunft konzentrieren, hoffen all das zu ersetzen, was an ihnen vorbeigegangen ist. Die Entfremdung und/oder das Exil *(gurbet)*[49] stellen eine der wichtigsten Dimensionen des *Risale-i Nur* dar, das voll von Erklärungen über die Bedeutung von Exil und Leben als Bestandteile einer schmerzlichen Reise ist. Beim sorgfältigen Lesen des *Risale-i Nur* zeigt sich, wie vielschichtig das Exil war, das Nursi durchmachte. Viele finden die Abschnitte des *Risale-i Nur*, die sich mit diesem Thema in seinem Leben beschäftigen äußerst eindrucksvoll, bewegend und aufwühlend. Es ist die Geschichte eines Mannes, der darauf bestand, eines der wichtigsten Prinzipien beizubehalten, die er aus dem Herzen der Landschaft Ostanatoliens erlernt hatte: die Freiheit.

Dafür wurde er hart bestraft. Aus den Perioden der Verbannung in Nursis Leben können zwei verschiedene Bedeutungen abgeleitet werden: die eine ist konkret und die zweite abstrakt. Auf der konkreten Ebene erlebte Nursi Exil und Entfremdung, auf der abstrakten Ebene lenkte er jedoch die Empfindungen, die im Exil entstanden, in eine gewaltige spirituelle und moralische Kraft um, mit der er die Hauptteile des *Risale-i Nur* schrieb. Er verlieh seinem Exil eine Bedeutung, benutzte es als Quelle der Inspiration und

---

[49] Muslimische Theologen und Mystiker haben die Bedeutung von *gurbet* ausführlich erörtert. Nach Abu Hayyan al-Tawhidi ist

> der Fremde (*gharib*) einer, dessen schöne Sonne untergegangen ist (*gharabat)*, der von seinen Lieben weit entfernt ist (*istaghraba)* und von denen, die (verliebte Liebende) tadeln, der seltsam redet und handelt (*aghraba)*, der sowohl beim Vorangehen, als auch beim Zurückschreiten fremden Boden betritt, und der in seiner zerrissenen Kleidung ein seltsames Bild abgibt (*istaghraba).* Das Aussehen zeugt von zahlreichen Problemen, er ist gezeichnet von einer Notlage nach der anderen, und seine Realität wird ihm im Verlauf der Zeit bewusst. Er ist derjenige, der abwesend ist, wenn er anwesend ist, und der anwesend ist, wenn er abwesend ist. Er ist derjenige, den du nicht kennst, wenn du ihn siehst, und den du nicht kennen lernen möchtest, wenn du ihn nicht kennst. Zitiert von Franz Rosenthal, „The Stranger in Medieval Islam", *Arabica: Journal of Arabic and Islamic Studies,* Bd. 44(1), Januar 1997: 57.

bemühte sich um große Gottesnähe. In den Worten von Yvonne Y. Haddad liefert Nursis Leben

> ein Beispiel dafür, wie es möglich ist, das tiefe Gefühl der Einsamkeit und Entfremdung zu überwinden, welches ein Immigrant in einer fremden und unfreundlichen Umgebung empfindet. Es stellt ein Paradigma dar für das Überleben und dafür, von Gott Trost und Bestätigung zu erhalten, indem man versucht, in seiner Gegenwart zu bleiben. In diesem Prozess wird die Erfahrung der *ghurba* oder Entfremdung in ein Gefühl des „Aufgehobenseins" umgewandelt.[50]

Das Exil ist ein wichtiges Thema in der spirituellen islamischen Literatur. Ein berühmter Hadith besagt: „Der Islam begann im Exil (*ghariban)* und wird wieder, wie zu Anfang, verbannt werden. Glücklich sind die Exilanten der Gemeinde Muhammads, denn sie leben in Einsamkeit und allein mit ihrer Religion."[51] Ein anderer Hadith fordert: „Sei in dieser Welt wie ein Fremder oder ein *'abir sabil*, ein Passant." Es ist interessant, dass Nursi sich weigerte, seine Ideale aufzugeben, obwohl er in seinem Leben große Qualen durchmachte (Er verbrachte drei Jahrzehnte seines Lebens unter Hausarrest oder im Gefängnis). In einer Weise, die an die großen Heiligen der Vergangenheit erinnert, vertritt er die Meinung, dass dieses Leben in der Tat endlich ist und dass seine Bewohner ständig im Aufbruch sind; seine Schönheiten verschwinden so schnell und verursachen den weltlich Gesinnten so viel Schmerz. Das Leben und seine Süße sind nichts als eine schwere Last, die nur diejenigen befriedigt, die von schwachem Geiste sind.[52]

---

[50] Yvonne Y. Haddad,"*Ghurba* as Paradigm for Muslim Life: A Risale-i Nur Worldview," *Muslim World,* Bd. 89 (3-4), Juli –Oktober 1999, 309.
[51] Louis Massignon glaubt, dass dies ein *hadith qudsi* ist. Siehe Massignon, *Essay on the Technical Language of Islamic Mysticism,* übers. V. Benjamin Clark (Notre Dame 1997), 165.
[52] Der persische Mystiker Abu Hamza al-Khurasani wurde einmal gefragt: „Wer ist ein Fremder (*gharib)?* Er antwortete: ‚derjenige, der die Gesellschaft meidet', denn der Derwish hat kein Zuhause, weder in dieser Welt noch in der nächsten, und wenn er von der wahrnehmbaren Existenz getrennt ist, dann meidet er alles, und dann ist er ein Fremder; und dies ist eine sehr hehre Stufe." Ali bin Uthman al-Hujwiri, *The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism,* übers. von Reynold A. Nicholson (Bombay 1999) 146.

Nursi wurde das Exil oder die Entfremdung *(gurbet)* aufgezwungen, um ihn dazu zu bringen, entweder seine Worte zurückzuziehen oder ihre Verbreitung zu verhindern.[53] Da dieser Zustand des Exils vom Staat selbst auferlegt wurde, besitzt er eine symbolische Bedeutung, die über ein einzelnes Individuum hinausgeht.[54] Es ist eine ideologische Hegemonie durch eine mächtige Staatsmaschine gegen eine Religion, die jedoch in der post-osmanischen Türkei die Herzen und den Verstand der Mehrheit der Bevölkerung beherrscht. Deshalb stellt Nursis Exil den Beginn eines oft subtilen heftigen Kampfes zwischen zwei Weltanschauungen, Ideologien und Perspektiven dar. Nursi war sich der Tatsache durchaus bewusst, dass sein erzwungenes Exil ein Zeichen dafür war, dass seine eigene Bewegung und die Religion, die er repräsentierte, von den politischen Behörden verdächtigt wurden. Dieser Kampf dauerte für ihn bis zu seinem Tod im Jahr 1960. Obwohl man meinen könnte, dass sich die Situation seit 1960 drastisch verbessert hat, ist der Kernpunkt der Auseinandersetzung immer noch der gleiche.

Nursi besaß einen großartigen poetischen Stil, um das Exil und die Entfremdung auszudrücken. Die Heftigkeit seiner Gefühle reißt den Leser förmlich mit. Nursi erreichte den Höhepunkt seiner Schaffenskraft in Zeiten großer Bedrückung. Daher scheinen seine dynamischsten und bewegendsten Schriften entstanden zu sein, als er großes Leid ertragen musste.[55]

---

[53] Nursi sagt: „Ich hatte die Öffentlichkeit aufgegeben und mich aus der Welt zurückgezogen, ich lebte in einer Berghöhle und dachte an das Jenseits, da begangen die weltlich Gesinnten [*ehl-i dunya*], mich dort herauszureißen und ins Exil zu schicken." Nursi, *Letters,* 66.

[54] Nach dem iranischen Schriftsteller Gholam Hossein Saedi müssen

> Exilanten der Welt in jeder Sprache erzählen, was mit ihrem Land passiert ist. Sie müssen jedem von dem schwarzen Tuch erzählen, das eine Handvoll Henker über ein ganzes, atmendes Volk gehängt haben. Die Schlösser von den Lippen müssen entfernt werden. Die Zeit zum Schreien ist gekommen. Wenn du nicht schreist und die Welt aufrüttelst, dann wird sie dich nicht einmal anschauen. Der allmähliche chronische Tod wird dich langsam auffressen wie ein Gangrän. Saedi, „Avatars of Exile", übersetzt aus dem Persischen von Saideh Pakravan. *Chanteb,* Spring 1993: 35.

[55] Es ist interessant, die folgende Aussage des polnischen Schriftstellers Joseph Conrad mit Nursis Situation zu vergleichen:

> Zwanzig Monate lang rang ich mit dem Herrn um meine Schöpfung... mein Geist, Wille und mein Bewusstsein waren aufs äußerste damit beschäftigt, Tag für Tag...ein einsamer Kampf, in großer

Beim Nachdenken über die Situation der Muslime im 20sten Jahrhundert weichen Nursis Lieder aus dem Exil der Betrübnis und einer tiefen Traurigkeit, die oft an die Traurigkeit einer Mutter über den Tod eines geliebten Kindes erinnert. Als Folge seiner Auseinandersetzung mit der religionsabgewandten Moderne, vertiefte sich Nursi in die Thematik des Todes. Er erkannte, das die ‚moderne Kultur', die in die Türkei eingeführt worden war, den Tod und das Leid leugnet[56] und nahm eine Position ein, die diametral entgegengesetzt war. Anstatt die Bedeutung der Trauer in den Hintergrund zu verbannen, wurde sie die wichtigste Inspirationsquelle während er den Hauptteil des *Risale-i Nur* schrieb. Seine Schriften erinnern an Siegmund Freunds viel sagende Bemerkung über den Tod, dass nämlich die moderne Kultur „eine unzweifelhafte Tendenz dazu an den Tag legt, den Tod auf die Seite zu stellen, aus dem Leben zu verbannen. Wir versuchten, ihn zu vertuschen."[57] Nursi begann, die zahlreichen Verse des Korans über den Tod mit einem neuen Verständnis aufs Neue zu untersuchen. ‚Der Tod wird euch nicht umbringen', schrieb er oft an die hohen Beamten der türkischen Republik, und erinnerte sie damit an seine Unvermeidbarkeit. Er stützt sich dabei auf den Koranvers „Alles auf der Erde wird zugrunde gehen, aber das Gesicht deines Herrn wird ewig währen, voll der Majestät, Fülle und Ehre." Nursi verstand, dass der Tod eine Macht der Begrenzung ist und in das Leben eines jeden Menschen eindringt, ohne Furcht oder Verschämtheit. Er sah hingegen den Tod als Hort des Friedens, der Stille, des ewigen Trosts und der erhabenen Meditation an. Je mehr ihn der Tod herausforderte,

---

> Abgeschiedenheit von der Welt. Wahrscheinlich aß ich das Essen, das vor mir stand und sprach zusammenhängend, wenn die Gelegenheit es erforderte, doch niemals war ich mir des gleichmäßigen Ablaufs des täglichen Lebens bewusst, das für mich leicht und lautlos gemacht wurde durch eine stille, wachsame und unermüdliche Aufmerksamkeit.

Conrad, zitiert von Tillie Olsen, „Silences: When Writers Don't Write", in Lewis H. Lapham und Ellen Rosenbush, Hrsg., *An American Album: One Hundred and Fifty Years of Harper's* (New York 2000) 468.

[56] Die modernen Wissenschaften ignorieren den Tod. „Wir brauchen ihre [der Poeten] Elegien, wie beunruhigend sie auch sein mögen, denn unsere Gesellschaft umhüllt die Trauer oft mit einer Zuckerkruste aus zweifelhaftem Trost, oder zieht sich davor zurück in peinlichem Schweigen, oder pathologisiert sie und sperrt sie in Krankenhäusern weg." Jahan Ramazani, *Poetry of Mourning: The Modern Elegy from Hardy to Heany* (Chicago 1994) ix.

[57] Zitiert von *ibid.,* 311.

desto schöpferischer wurde sein Schreiben. Dabei stellte er die Endlichkeit des Lebens in den Vordergrund und den Stellenwert der Ewigkeit, die Verheißung über das Leben nach dem Tod, die die dringend benötigte Perspektive verschafft, um das Leben, das Exil zu ertragen und der Verzweiflung angesichts der desolaten Lage der Welt zu entgehen.

Er verkündet nicht nur seine Unschuld sondern greift die einfache Wahrheit wieder auf, dass er, als einfacher Mensch, nicht in der Lage ist, die Maschinerie eines mächtigen Staates zu zerstören. In gewissem Sinne wird er „nackt bis auf die Haut, die Besitzlosigkeit sein einziger Schutz" vor der Wut des Staates.[58]

Meiner Ansicht nach ist die Art und Weise, wie Nursi den Tod annimmt das wichtigste Merkmal in seinen Schriften nach 1924.[59] Sein erzwungenes Exil und die Inhaftierung milderten den Tod nicht in seinem Denken. Er fühlte sich quasi, als „schliefen die Toten in seinen Ärmeln". Er sah die vielen Möglichkeiten des Todes, von denen eine dazu führt, die Leichtigkeit der Last seines Lebens zu spüren. Im Gegenteil bedauerte er die junge Generation der Türkei, da sie den Tod aus ihren Gedanken verbannt hatten.

In seiner Artikulation über die Bedeutung des Exils im Leben, unterscheidet Nursi fünf Haupteigenschaften des Exils: das erste ist die Entfremdung durch das Alter.

Als er sich über das Alter Gedanken machte, kamen diese Gedichtszeilen von Niyazi Mısri in sein Herz:

> Zum Handeln reichte es nicht. Mein Kapital, das Leben war schon ausgegeben.
> Ich kam auf den Weg, aber die Karawane war schon fort, o Pein.
> Ich seufzte und jammerte und ging allein und einsam.

---

[58] Ich verdanke diese Aussage dem amerikanischen Dichter und Elegiker Theodore Roethke, der sagt: „Meine Geheimnisse schreien laut auf, ich brauche keine Zunge. Mein Herz ist offen für alle, die Türen stehen weit auf... meine Wahrheiten sind längst bekannt, diese Furcht ist offensichtlich. Ich bin nackt bis auf die Haut, und nur die Nacktheit schützt mich. Ich selbst bin mir Kleidung und lasse den Geist frei." Roethke, *The Collected Poems* (New York 1975) 3.

[59] Wir wissen, dass Nursi von den Schriften der Sufis über den Tod stark beeinflusst war. Dies wird deutlich, wenn man seine Haltung mit der folgenden berühmten Aussage des Imam al-Hujwiri vergleicht: „Ich weiß, dass mich jemand verfolgt (d.h. der Tod), dem ich nicht entrinnen kann; deshalb habe ich mich darauf vorbereitet, ihm zu begegnen." 'Al-Hujwiri, *The Kashf al-Mahjub,* 13.

Das Auge weint. Die Brust drückt. Der Verstand ist trüb. O Pein.

Es stieg in ihm eine Hilfe erwartende Sehnsucht auf, die vom Koran gestillt wurde, dessen Trost er im Weiteren artikuliert.[60] Die Breite seines Lebens und seiner Erfahrungen stellen ein wichtiges Kapitel im Leben der modernen muslimischen Welt dar.

Die zweite Form der Entfremdung, die Nursi beschreibt, ist die Ausgrenzung aus der Gesellschaft; inmitten seines Exils, im Herzen von Barla, einem trostlosen und abgelegenen Ort in der Westtürkei, streckt Nursi seine Hände nach seinen Freunden und Schülern aus, doch es ist ihnen verwehrt.[61] Alle scheuen den Kontakt zu ihm. Dennoch scheint er ihre Lage zu verstehen. Er beschuldigt sie nicht der Heuchelei oder gar mangelnder Courage. Selbst wenn seine Schüler während seines Exils physisch von ihm getrennt sind, so sind sie seine einzige Hoffnung, das *Risale-i Nur* und die Göttlichen Geheimnisse des Korans zu verbreiten. Nursi redet seine Schüler an mit „Mein einziger Trost in diesem endlichen Leben, meine Gefährten im Exil, die mich mit ihrer Sehnsucht und Begeisterung darum bitten, die Geheimnisse des Korans in Worte zu fassen.“[62]

Die dritte Form der Entfremdung im Exil wurde durch die nächtliche Einsamkeit auf den Bergen genährt, „mitten im traurigen Seufzen der Bäume.“[63] Die Natur war sein einziger Freund. Die vierte Variante des Exils wird veranschaulicht durch den Wechsel der Jahreszeiten und durch den Abschied des Frühlings. Die fünfte und letzte Form des Exils, die Nursi beschreibt, ist das spirituelle Exil, das tatsächlich ein indirekter Segen für Nursi war. Er bereitete sich darauf vor, diese Welt zu verlassen, die er als vergängliches Gästehaus beschreibt, um in die Welt des Jenseits aufzubrechen. ‚Wo liegt

---

[60] *The Flashes Collection,* 289.

[61] „Seine Exilierung aus Van und seine Ankunft im Dorf (Barla) hatte sein aktives Leben in der Welt zu einem unwiderruflichen Stillstand gebracht. Für jemanden, der nichts entbehrt, sind die Tage und Nächte, Monate und Jahre in einsamer Meditation, Gebet, Flehen und Entbehrung nur schwer vorstellbar; der lange Aufstieg zum Gipfel des Kiefernberges, die Stunden, die er mit gekreuzten Beinen auf dünnen Verschlägen hoch oben in den Ästen eines Baums verbrachte, wie ein Außenposten im Reich der Vögel.“ Fred Reed, *Anatolia Junction; A Journey into Hidden Turkey* (Bunnlaby, British Columbia, 1999) 273.

[62] Nursi, *al-Malahiq* (Istanbul 1995) 75.

[63] Nursi *Letters,* 42.

das Geheimnis von Unglück und Zwangslagen?' fragt Nursi in einer Art, die an Jalal al-Din al-Rumi erinnert. ‚Es besteht darin, an die Tür der Armut zu klopfen und keine Menschen zu brauchen.' Nursi ist der perfekte Fremde, der vielleicht die Hauptprophezeiung erfüllt, die in dem eben erwähnten Hadith steckt; und weil er ins Exil gedrängt wurde. Die gleiche Exilgeschichte wiederholt sich mehrere Jahrzehnte nach Nursis Tod. Das Exil steht immer noch im Mittelpunkt der Beziehung zwischen Staat und Religion. Die mächtigen Generäle, die der Türkei immer noch im Namen des Kemalismus die Richtung vorgeben, weigern sich, eine religiöse Dimension im heutigen Leben in der Türkei anzuerkennen. Sie begnügen sich mit dem naiven Glauben, dass die Religion 75 Jahre nach der offiziellen „Säkularisierung" des Staates aus dem öffentlichen Bereich verschwunden ist. Die Beharrlichkeit des islamischen Faktors im heutigen Leben in der Türkei erinnert an die unübertroffene Unverwüstlichkeit eines Menschen, der gegen viele Widrigkeiten zu kämpfen hatte. Anstatt sein Glaubenssystem zu schwächen, öffnete das Leben im Exil für ihn neue Wege, die Welt zu betrachten und zu verstehen. Er sah nur das Wunder der Schöpfung Gottes, die Ewigkeit des Göttlichen und die Vergeudung des Menschlichen. Aus diesem Grund glaubte Nursi selbst in seiner einsamsten und traurigsten Nacht, dass das Exil vorübergehend sein würde, und dass auf den Unterdrücker im Jenseits eine immerwährende Nacht wartete.

Die Moderne und das *Risale-i Nur*

Von allen Begriffen, die zurzeit im intellektuellen Diskurs verwendet werden, hat der Begriff der *Moderne* die meiste Verwirrung und Unsicherheit verursacht. So halten z.B. die meisten Akademiker aus der Dritten Welt, die an Universitäten im Westen unterrichten, den Begriff der Moderne für selbstverständlich, ohne seinen Ursprung und seine Entwicklung einer kritischen Prüfung zu unterziehen.[64] Auf dem etablierten Gebiet der Islamwissenschaften in den Vereinigten Staaten wird die Moderne hauptsächlich positiv gesehen, und nur wenige Forscher haben sich darum bemüht, diesen Mythos zu vertreiben. Die Geschichte der Menschheit der letzten drei Jahr-

---

[64] Siehe z.B. die Essaysammlung bei Sibel Bozdoğan und Reşat Kasaba, Hrsg., *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (Seattle, 1997).

hunderte offenbart die wenig überraschende Tatsache, dass für keine Gesellschaft auf der Welt die Moderne ohne Folgen geblieben ist. Die akademische Literatur zu diesem Phänomen ist verständlicherweise immens. Nicht einmal ein Überblick der zahlreichen Werke über die Moderne ist möglich. Daher erstaunt es, dass so viele arabische und muslimische Autoren das Konzept der Moderne für selbstverständlich halten und es verwenden, ohne seine gewalttätigen und grausamen Anfänge zu untersuchen.

Der vorherrschende Diskurs über die Moderne, der in erster Linie von den meisten abendländischen Philosophen wie Jürgen Habermas, Richard Rorty, G. Vattimo und Charles Taylor vertreten wird, verbürgt sich für ihren schöpferischen Anfang und ihr aktuelles Potential.[65] Ein parallel dazu verlaufender Diskurs in der Dritten Welt, der hauptsächlich von Leuten wie Enrique Dussel aus Argentinien,[66] Mahdi Elmandjara aus Marokko,[67] und Ashis Nandy aus Indien[68] vertreten wird, wählt eine andere Vorgehensweise. Diese Annäherung konfrontiert mit den zerstörenden Anfängen der Moder-

---

[65] Siehe dazu hauptsächlich die folgenden Werke: Charles Taylor, *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge 1989); Stephen Toulmin, *The Hidden Agenda of Modernity* (New York 1990); Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge 1989); und G. Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture (*Baltimore1988).

[66] Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of the ‚Other' and the Myth of Modernity* (New York 1995).

[67] „Le post-colonialisme est un phenomene très recent qui date du debut des années 1990, comme suite à la chute des regimes communistes, la Guerre du Golfe et l'effritement du peu d'unité que le Tiers Monde etait parvenu a construire….Le post-colonialisme est, avant tout, le produit du 'nouvel ordre mondial'." Mahdi El-mandjra *La decolonisation culturelle : Defi majeur du 21ème siècle* (Marrakech, Marocco 1996 und Paris 1996) 208. Zu einer ernsthaften Analyse der aktuellen arabischen Diskussion über die Moderne siehe Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity* (Reading United Kingdom 1997).

[68] Nach Ashis Nandi ist

> ein bedeutender Aspekt der post-kolonialen Strukturen des Wissens in der Dritten Welt eine eigentümliche Form des Imperialismus der Kategorien. Unter einem derartigen Imperialismus wird eine begriffliche Domäne manchmal von einem im Westen produzierten und geschärften Konzept hegemonisiert, und zwar so effektiv, dass die ursprüngliche Domäne aus unserem Bewusstsein verschwindet. „The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance"; in Rajeev Bhargava, Hrsg., *Secularism and Its Critics* (New Delhi 1998) 321.

ne und zieht in Betracht, wie ihre Entwicklung den vorherrschenden Diskurs beeinflusst hat, dem durch die Explosion des Kapitalismus auf der Bühne der Welt nach dem achtzehnten Jahrhundert stark zugesetzt wurde.
Was Nursi letzten Endes über die Moderne, der Verwerfung der Religion und der vermeintlichen Annäherung an den Westen dachte, war auch von seiner persönlichen Erfahrung im Gefängnis und im Exil geprägt.[69]
Nursi erwähnt, dass der Frühe Said von Europa und seinem demokratischen Umfeld beeindruckt gewesen war. In seiner Jugend war sein Denken beeinflusst von den Verfassungsdiskussionen, die im Reich unter dem Einfluss der Tanzimat stattfanden. Es steht fest, dass Nursi zu dieser Zeit eine aufgeklärte islamische Linie des Denkens im osmanischen Reich repräsentierte, das die Reform als die einzig mögliche Rettung für ein im Verfall begriffenes Reich ansah. Im Jahre 1908, drei Tage nach der konstitutionellen Umwälzung, hielt er eine Rede mit dem Titel „Ansprache an die Freiheit", in der er folgende Aussagen machte: erstens, Frieden und Konstitutionalismus sind die einzigen Mittel, mit denen das osmanische Kalifat wiederbelebt werden kann; zweitens, die Scharia kann nur im Rahmen der Freiheit praktiziert werden; drittens, die Pfeiler dieser neuen Freiheit müssen eine Einheit der Herzen, die Liebe zum Volk, Bildung und menschliches Bemühen einschließen; und viertens, Muslime benötigen die Wissenschaft und Technologie des Westens, um diese Freiheit auszuüben. Nursi wies jedoch darauf hin, dass mit den zahlreichen Tugenden der europäischen Zivilisation einige Übel einhergingen. Nursi ermahnte die Muslime dazu, es den Japanern gleichzutun, die sich die Tugenden der europäischen Zivilisation aneigneten, und dabei ihre eigenen Gebräuche und Kultur bewahrten. In seinem sechsten Punkt zählt Nursi die Gründe für den Niedergang, für Armut und Elend in der muslimischen Welt zu jener Zeit auf, die er folgendermaßen zusammenfasst: a) die Tatsache, dass die Muslime die persönlichen Gebote der Scharia nicht beachteten; b) die eifernde Borniertheit der unwissenden Ulama, und c) das Aufgeben der in der europäischen Zivilisation inhärenten Tugenden zugunsten ihrer Laster.

[69] Da die westliche Wissenschaft und Zivilisation in gewisser Hinsicht einen Platz im Denken des Frühen Said hatten, entstand daraus, nachdem der Späte Said auf seine Reisen des Geistes und Herzens aufgebrochen war, eine Intensität in seinen Abhandlungen." Nursi, *The Flashes Collection,* (Istanbul 1995) 159.

Daraus wird deutlich, dass für Nursi in jener Zeit die Hinwendung nach Europa kein Problem darstellte, solange seine Tugenden en masse von der muslimischen Welt übernommen wurden. Seiner Ansicht nach hing der Fortschritt des osmanischen Staates von der Integration sowohl der Religion, als auch der westlichen Technologie ab. In diesem Sinne teilte er das Gefühl eines großen Teils seiner Generation, dass eine Reform des osmanischen Staates notwendig sei. Er sagte auch eine Art „Ehe" zwischen Islam und Europa vorher. 1908 soll er gesagt haben: „Der osmanische Staat geht mit Europa schwanger und wird irgendwann einen europäischen Staat zur Welt bringen. Und Europa geht mit dem Islam schwanger, und wird eines Tages den Islam zur Welt bringen."[70] Neben dieser Synthese, die er sich vorstellte, ist an der Stelle jedoch wichtig, dass Nursi zu jener Zeit Europa als positiven Einfluss betrachtete. Dies macht Sinn im Lichte der konstitutionellen Revolution von 1908 gegen Sultan Abdulhamid, ausgelöst durch die riesige Auslandsverschuldung, die das Reich angehäuft hatte, sowie durch die despotische Atmosphäre, die während der zweiunddreißig Jahre der Herrschaft des Sultans kultiviert worden war.[71]

Die tiefen politischen Veränderungen, die in der Türkei nach der Niederlage des osmanischen Reiches nach dem Ersten Weltkrieg stattfanden, bedeuteten, dass alte Strukturen und Philosophien zerfielen und neue auftauchten. Jeden Tag gab es mehr Intellektuelle, die ein ‚neues Zeitalter' predigten. Diese Situation stellte für jeden Intellektuellen, der zu jener Zeit weiter an islamischen Ideen festhielt, eine große Herausforderung dar, da diese Ideen von den neuen osmanischen Intellektuellen als Ursache für die vielen Übel des Reiches angesehen wurden. Als junger und dynamischer Mann, der gerade erst nach Istanbul gezogen war (ca. 1907), war sich Nursi der Erniedrigung, die der Islam in den Augen der neuen Intelligenz erfuhr, sehr wohl bewusst. Er sah, dass die Pläne der Jungtürken zur Errichtung einer modernen Türkei in ihrer Gesellschaftsphilosophie von den islamischen Ideen radikal abweichen würden. Und so erkannte er, dass er die islamischen Praktiken in der Gesellschaft kritisch untersuchen musste, um die Unmenge der schwierigen Fragen anzusprechen, die sich der osmanischen Gesellschaft in jener Zeit stellten.

---

[70] Zitiert bei Vahide, *Author of the Risale-i Nur*, 67.

[71] Ausführlicher dargestellt in Pamira Brummett, *Image and Imperialsims in the Ottoman Revolutionary Press, 1908-1911* (Albany 2000), insbesondere Kapitel 1.

Daher stellte seine Anpassung an das veränderte Umfeld eine tiefe philosophische Transformation dar, die einer kritischen Perspektive gegenüber den Praktiken des ‚historischen Islams' bedurfte, den er für rückständig hielt, und den Praktiken des damaligen Europas, das er als hegemonistisch ansah. Der ‚historische Islam' verschwand allmählich aus dem Zentrum, und so intensivierte Nursi sein Bemühen, nach Wegen zu suchen, um eine Art moderner islamischer Identität zu entwickeln, an der erstens die muslimische Intelligenz und die Massen in dieser Phase ihrer Geschichte Gefallen finden würden, und die zweitens den aggressiven Prozess der Moderne entschieden angehen würde.

Es gab zwei Hauptfaktoren, die Nursi dazu veranlassten, auf diese Weise zu reagieren: erstens die völlige Unfähigkeit der traditionellen muslimischen Intelligenz in der spätosmanischen Gesellschaft, mit dem Problem der Moderne umzugehen, und zweitens der Erfolg der Antireligiösen, dabei, eine kleine, jedoch effektive Klasse osmanischer, und später türkischer Intellektueller hervorzubringen, die ihre intellektuelle und philosophische Inspiration in Europa suchten. Um 1907-1908 war Nursi stark mit den Jungtürken verbunden und unterstützte sogar ihr Reformprogramm. Dies bedeutet, dass Nursi die Strömung der Öffnung der spätosmanischen Gesellschaft sehr wohl verfolgte und hierbei seinen Einfluss geltend machte.[72]

Einmal forderte er eine Art Annäherung zwischen Europa und dem osmanischen Staat. Folglich unterstützte er zu jener Zeit auch eine Art Neuordnung des Verhältnisses von Religion und Staat der osmanischen Gesellschaft.

Nach Ansicht der zeitgenössischen türkischen Soziologin Nilüfer Göle war „Im Gegensatz zur westlichen Moderne, die durch die Kräfte der Industrialisierung, Produktion und des Klassenkonflikts geprägt war, die türkische Modernisierung das Resultat von Westernismus und Säkularismus der reformistischen Elite, für die die Emanzipation der Frauen von der traditionellen islamischen Lebensweise den Weg zur Verwestlichung und Säkularisierung der Gesellschaft als Ganze ebnen würde."[73]

---

[72] Über die Jungtürken siehe M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition,* (New York 1995); Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernisation of Turkish Political Ideas* (Princeton 1962); und *Jon turklerin Siyasi Fikirleri,* 1895-1908 (Istanbul 1989).

[73] Göle, *The Forbidden Modern,* 11.

Solchermaßen zeigt Saids Erneuerung, wie in vielen seiner Schriften deutlich wird, seine tiefe Abneigung gegen die historischen und sozialen Praktiken des Islams in der modernen Welt. Er weist darauf hin, dass die Hauptursachen für diese Verschlechterung die Dummheit, Diktatur, Fanatismus waren, sowie die Unfähigkeit der Ulama, die Bedeutung der modernen Wissenschaften zu begreifen.[74] So verwies er auf die Ulama am Anfang des 20sten Jahrhunderts als „meine muslimischen Zeitgenossen sind Andenken aus dem Mittelalter. Sie haben versäumt, mit dem Fortschritt im modernen Denken der Menschen Schritt zu halten."[75] Nursi hatte Recht, als er die Unwissenheit als Hauptursache für den Niedergang der modernen muslimischen Welt ausmachte. Er ärgerte sich über die rückständigen Bedingungen, unter denen viele Muslime zu leiden hatten. Im Hinblick auf die Osttürkei legte Nursi eine noch schlimmere Situation dar, die von einem gewaltigen Analphabetentum gekennzeichnet war, dessen Ursache die Herrschaft der ‚Männer der Religion' war.[76] Als engagierter Muslim lehnte er erbittert die historischen Umstände seines Volkes ab. Er war fest davon überzeugt, dass eine umfassende Reform durch Bildung das beste Mittel war, diese Probleme auszumerzen.

Nursi predigte eine Art Synthese von Wissenschaft und Religion, oder zwischen dem traditionellen muslimischen *madrasa* System und der modernen Lehrweise. Er sagt: „Religiöse Wissenschaften sind das Licht des Herzens, und moderne Wissenschaften sind das Licht des Verstandes."[77] Er war davon überzeugt, dass eine neue Interpretation des Islams vonnöten sei, damit die muslimische Welt die folgenschweren Veränderungen der modernen Ära überlebte. Anders gesagt, die muslimische Welt musste einen neuen Typus muslimischer Intelligenz erschaffen oder hervorbringen, der sowohl für die islamischen theologischen Disziplinen offen war, als auch für die westlichen Wissenschaften. Doch trotz seiner Bemühungen zum Aufbau einer „Universität" oder *madrasa*, die sowohl islamische, als auch westliche Wissenschaften berücksichtigen würde, gelang es Nursi nicht, seinen Traum zu verwirklichen. Gewisse Umstände, die weitreichenden politischen Ereignisse während der Zeit des osmanischen Reiches (der Ausbruch des Ersten

---

[74] Siehe *Sayqal al-Islam,* (Istanbul 1998), 439-474.
[75] *Ibid.,* 24.
[76] *Ibid.,* 450.
[77] *Ibid.,* 428.

Weltkrieges etc.) hinderten ihn daran. Dennoch blieb ihm sein Traum sehr wichtig.
Wie viele muslimische Reformdenker spricht Nursi von zwei verschiedenen Erscheinungen des Islam: die erste ist normativer und abstrakter Natur, und die zweite historisch und sozial. Nursi beschäftigte sich intensiv mit der Notlage der modernen Muslime, der Krise in ihren religiösen und erzieherischen Institutionen, und der riesigen Kluft, die zwischen den modernen muslimischen Gesellschaften und dem Westen im Hinblick auf Wissenschaft und Fortschritt herrschte. Spricht man von Nursis schmerzlicher Begegnung mit der ‚muslimischen Gegenwärtigkeit', dann muss man bedenken, dass er aus einer ländlichen Gebirgsgegend stammte, d.h. sein Geist war frei und er lebte dafür, den Status einer untergehenden *umma* zu steigern. Sein Aufschrei gegen diese Bedingungen brachte eine noch größere Entschlossenheit hervor, selbst während der Phase des ‚Frühen Said', gegen die ganzen Übel zu kämpfen, die nicht nur den osmanischen Staat befallen hatten, sondern die muslimische Umma im Allgemeinen. Nursi wusste um die Situation der Muslime außerhalb des osmanischen Territoriums, und er gebrauchte den Ausdruck *umma* sowohl in theologischer, als auch in panislamischer Hinsicht. Er betrachtete das osmanische Reich als ein viel konstitutionelleres Reich, als das Herz der muslimischen Welt, und für ihn bedeutete sein Niedergang den Untergang des Islams.
Die Niederlage des osmanischen Reiches im Ersten Weltkrieg, die Besetzung von Istanbul durch die Alliierten und die endgültige Abschaffung des Kalifats waren verhängnisvolle Ereignisse für die gesamte muslimische Welt. Als Mitglied der oberen Schicht der Ulama wurde Nursi davon bis ins Mark erschüttert, und unter diesen Umständen begann der ‚Späte Said' aus dem ‚Frühen Said' hervorzutreten. Dies ist der wichtigste Faktor, der ihn dazu veranlasste, seine Energie nicht länger dem Versuch zu widmen, die politische Einheit des Reiches zu bewahren, eine wahrhaft monströse Aufgabe, sondern sich um den eigentlichen Kern des Problems zu bemühen, nämlich die theologische Integrität des Islams im 20sten Jahrhundert zu schützen. Um dies zu tun, bedurfte es einer kreativen Interpretation.
Nursis Rückzug aus der Öffentlichkeit zum Reich der Theologie spiegelt die Anstrengung eines der wichtigsten historischen Konstrukte wieder – das Vertragen von Religion und Politik in der Welt des Islams. In seiner bereits erwähnten interessanten Studie über Nursi behauptet Fred Reed, dass Nursi

hinter der *fatwa* über den *jihad* steckte, welche vom osmanischen Reich gegen die Alliierten erlassen wurde.[78] Obwohl es diese *fatwa* nicht vermochte, ein alterndes Reich zu sanieren, so stellt sie dennoch den vielleicht wichtigsten, wenn auch letzten, Versuch der muslimischen Ulama dar, die historische Konstruktion der *jihad* Theologie in Anspruch zu nehmen.

Schon seit Beginn des Islams ist dies ein strittiges Thema gewesen. Eine zeitlang mag Nursi tatsächlich geglaubt haben, mit Politik könne man dem Islam dienen. Da diese Philosophie seine Grenzen hat, begann er nach neuen Wegen zu suchen, den Islam für die moderne Welt zu bewahren und anzubieten. Das Ergebnis war eines der wichtigsten Dokumente in der modernen intellektuellen Geschichte der Muslime, ein Dokument, das mehrere Generationen in der post-kemalistischen Türkei stark beeinflusst hat, und das nun allmählich vom Rest der muslimischen Welt entdeckt wird.

Zweifellos ist es interessant, einen umfassenden Einblick in das intellektuelle Klima in der osmanischen Gesellschaft während der letzten Jahrzehnte seines Lebens zu gewinnen, sowie über die Haltung der osmanischen Ulama zu Themen wie Krieg und Frieden. Man kann vermuten, dass Nursi, wie viele andere Ulama jener Zeit, betonte, wie sehr er mit den ‚verwestlichten' oder sogenannten modernisierenden türkischen Intellektuellen differierte, deren philosophische Sympathien bei Europa lagen. In Nursis Augen hatte der Westen seine spirituellen und theologischen Grundlagen dadurch eingebüsst, dass dem Christentum eine untergeordnete Bedeutung zugeordnet worden war. In gewisser Hinsicht bedauert er den Status des Christentums im modernen Europa, denn für ihn bedeutet das wahre Christentum Liebe, Barmherzigkeit und insbesondere eine Göttliche Philosophie. Damit berührt Said eine wichtige Frage, die das moderne islamische Denken schon seit einer Weile beschäftigt, und zwar die Stellung des Christentums in den modernen Gesellschaften des Westens. Muhammad Abduh, Hassan al-Banna, Malek Bennabi und Sayyid Qutb sprachen dieses Thema in vielen ihrer Schriften an.[79]

---

[78] Reed, *Anatolia Junction,* 180. Reed sagt: „Fünf Männer entwarfen die *fetwa*, die den Dschihad ankündigte: der erste von ihnen war der Scheich al Islam, die höchste religiöse Autorität des Reiches; und der fünfte war Bediuzzaman Said Nursi." *Ibid.*

[79] So meint z.B. Muhammad 'Abduh, dass der Islam, als monotheistisches Phänomen und als Göttliche Religion, mit dem Christentum äußerst verflochten

In seiner Analyse unterscheidet Nursis zwischen zwei Seiten Europas: die erste ist gut und basiert auf wissenschaftlichen Werten, die zweite ist destruktiv und fußt auf dem Materialismus. Nursi war weder Politikwissenschaftler noch Wirtschaftshistoriker. Aber er weiß um die internationale Ausbreitung des Kapitalismus nach dem 18ten Jahrhundert, das Aufwallen des Imperialismus[80] und das Entstehen von Nationalstaaten in vielen Län-

---

sei. Das heißt, er sieht das Wesen des Islams als Wesen des Christentums an. 'Abduh analysiert das Christentum als Antwort auf zwei, von Farah Antun, einem syrischen Emigranten in Ägypten und Gründer der säkularistischen Zeitschrift *al-Jami'a* vorgebrachte wichtige Kritikpunkte am Islam. Antun behauptet, im Gegensatz zum Christentum sei der Islam aus zweierlei Gründen intolerant gegenüber Wissenschaft und Liberalismus: 1) Der Islam unterscheidet nicht zwischen ziviler Herrschaft (*sulta madaniyya*) und religiöser Herrschaft (*sulta diniyya)* und in seiner Meinung hat diese Vereinigung von Politischem und Religiösem einen negativen Einfluss auf die Toleranz und die zivilen Freiheiten im Allgemeinen. Im Gegensatz dazu kennt das Christentum die Unterscheidung zwischen dem Politischen und dem Religiösen, und als Folge davon konnten die Gesellschaften im Westen die Freiheit und Demokratie schätzen lernen. 2) Im Westen werden Wissenschaft und Philosophie nicht länger von der Kirche unterdrückt. Es ist nur natürlich, dass sich daraus der Fortschritt entwickeln konnte. Im Islam jedoch hat die Unterdrückung durch die Religion den Fortschritt und die Freiheit von Wissenschaft und Philosophie erstickt. Als Antwort auf diese Anschuldigungen beschließt Abduh, das Wesen der christlichen Religion anzugehen, um zu zeigen, dass der Islam nicht gegen Wissenschaft oder Philosophie ist und sich nicht gegen die Freiheit aller Religionen und Minderheiten zur Koexistenz wendet. Er legt dar, dass das Christentum seine Authentizität aus dem Ungesehenen (der Vorstellung von einem Gott) bezieht, aus Wundern und der Vergänglichkeit dieser Welt. Und dass die starke Verbindung des Islams zum Christentum auf dem festen Glauben der Muslime beruht, dass Christus „Gottes Geist, Gottes Wort [oder Logos] ist und sein Gesandter für das Volk Israel. Jesus lud die Menschen dazu ein, den richtigen Maximen der Bibel zu folgen, ein rechtschaffenes Leben zu führen und den Verstand als menschliche Fähigkeit zum Zweck einer rechtschaffenen Erfüllung des Lebens zu gebrauchen. Siehe Muhammad 'Imarah, Hrsg., *al-Mu'allafat al-kamila li'l-Shaykh Muhammad 'Abduh, vol. 3* (Cairo 1995). Siehe auch Ibrahim M. Abu Rabi', „The Concept of the Other in Modern Arab Thought: From Muhammad 'Abduh to Abdallah Laroui," *Islam and Christian-Muslim Relations* Bd. 8 (1); 1997: 85-97.

[80] Nursi verwendet den Begriff *Imperialismus* in Bezug auf die europäische Eroberung der muslimischen Welt. Er verweist auf ‚die imperialistische und diktatorische Strömung aus Europa.' Siehe *Sayqal al-Islam,* 356.

dern der Dritten Welt.[81] Europa und die damit zusammenhängenden Probleme diskutiert er jedoch als philosophischer Theologe, oder als ein geplagter ‚muslimischer Denker', der das Heilmittel in der Apotheke Europas nicht finden kann. In seinen Augen hat Europa seine Vorräte an Weisheit, Humanismus und Barmherzigkeit aufgebraucht.

Die zweite Art Europa hatte nicht nur einen destruktiven Einfluss auf die Grundlagen der Religion im modernen Zeitalter, sondern führte die ganze Menschheit in ein wirkliches Dilemma. Nursi verweist auf die zerstörerischen Folgen zweier Weltkriege, die in Europa ihren Ursprung hatten und Millionen von Menschenleben kosteten. Im gleichen Zug vertritt er die Ansicht, die wesentlichen Merkmale dieses negativen Gesichts der europäischen Zivilisation seien Verschwendung und destruktives Konkurrenzdenken. Er warnt die muslimische Welt davor, blind dem Beispiel einer solchen materialistischen und egoistischen Kultur zu folgen. Er sagt, eine derartige Zivilisation beachte nicht den Rat der göttlich inspirierten Religionen, was zur spirituellen Verarmung der Menschheit führe. Dadurch würden die Feuer der Verschwendungssucht und Gier entfacht, nachdem das Fundament der Zufriedenheit und Genügsamkeit zerstört worden war.[82]

Nursi reagiert auf die atheistische und materialistische Philosophie und den Prozess der Verbreitung in Europa und in der muslimischen Welt. Zweifelsohne ist dieser antireligiöse Gedanke ein Aspekt des Säkularismus, ein eindeutiges begriffliches Moment in der Geschichte des modernen Denkens im Westen und spiegelt einige wichtige innere Entwicklungen in der modernen abendländischen Zivilisation wider.

Im Lauf seiner Entwicklung im Westen seit dem 16ten Jahrhundert hat er einige wesentliche Merkmale angenommen, die, einfach ausgedrückt, die Einmischung des Klerus in die öffentliche Sphäre des Lebens nicht dulden. Der Säkularismus hat sich darum bemüht, die Rolle der Religion im öffentlichen Leben zu begrenzen und vielleicht sogar zu kontrollieren. So meint Peter Berger:

> „Der Ausdruck ‚Säkularisierung' und noch mehr der davon abgeleitete Begriff Säkularismus' wurde als ideologisches Konzept gebraucht, das

---

[81] Eine aufschlussreiche Analyse dieses weltweiten Phänomens findet sich bei Eric Wolf, *Europe and the People without History,* 2te Auflage (Berkeley 1996).

[82] *Al-Malahiq,* 380.

> stark mit bewertenden Konnotationen beladen ist, die manchmal positiv und manchmal negativ sind. In antiklerikalen und ‚progressiven' Kreisen steht er für die Befreiung des modernen Menschen aus der Bevormundung durch die Religion, doch in traditionell kirchlichen Kreisen wurde er als ‚Ent-Christianisierung', und ‚Paganisierung' etc. verurteilt."[83]

Die in dieser Studie vorgestellten Ideen werden oft einfach auf die Entwicklung des säkularen Denkens während der letzten Jahrzehnte des osmanischen Reiches und dem Beginn der türkischen Republik angewendet.
Said betrachtete die radikale Verwerfung der Religion als totalitaristischen Atheismus, gegen den er das *Risale-i Nur* als Lösung einsetzte.
Obwohl der Säkularismus es nicht ablehnt, aus der Vergangenheit zu lernen, so erkennt er jedoch weder die Vergangenheit, noch die heiligen Schriften als Glaubensgrundlage an. Er schafft eine neue Art von Autorität, an denen die Dinge gemessen werden. Man darf jedoch nicht vergessen, dass die Aufklärung den Klassizismus in der modernen Geschichte Europas erfand.[84] Sein Hauptzweck war es, mittels Philosophie und wissenschaftlicher Untersuchung zur rationalen Wahrheit zu gelangen. Die Autorität des religiösen Texts (des *nass* im islamischen Fall) hat in der Philosophie des Säkularismus keinen Platz. Er lässt dem Verstand freien Lauf. Berger warnt zwar davor, dass es unmöglich sei, den Begriff des Säkularismus ganz genau zu definieren, doch er vertritt die Ansicht, dass wir „mit Säkularisierung den Prozess meinen, wodurch Teile der Gesellschaft und Kultur von der Herrschaft der religiösen Institutionen und Symbole entfernt werden."[85] Hier bezieht sich die Säkularisierung nicht nur auf einen sozio-strukturellen, sondern auf einen kulturellen Prozess: der Begriff verweist auf den Rückgang der religiösen Ideen und Inhalte als Kraft im kulturellen und intellektuellen Leben eines Volkes. In den Worten eines katholischen französischen Philosophen bezieht sich die Säkularisierung, wenn auch in jüngster Konnotation, auf einen komplexen Prozess sozialer und religiöser Transformation im christlichen Leben im Westen, mit den folgenden Auswirkungen: zuerst den Rückgang der religiösen Praxis; danach die Abnahme des sozialen Einflusses der

---

[83] Peter Berger, *The Social Reality of Religion* (London 1973) 106.
[84] Siehe Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (London 1966), Kap. 4.
[85] Berger, *Social Reason of Religion,* 107.

Geistlichkeit, und letztendlich das Verschwinden der heiligen und normativen Ideen in der Gesellschaft.[86]
Mit Nursis bereits erwähntem Widerstand gegen die zweite Art Europas ist nicht unbedingt eine Parallele in der Säkularismusterminologie zu finden. Es ist hilfreich, kurz die Ansichten einiger europäischer Denker über den Säkularismus zu betrachten.
Eine wichtige klassische Definition des Säkularismus lieferte der englische Denker des 19ten Jahrhunderts George W. Foote. Er definierte den Säkularismus als moralischen Naturalismus, im Gegensatz zum Supernaturalismus. Dies bedeutet, dass der Säkularismus auf den folgenden Aussagen beruht: „Wissenschaft ist die einzige Vorsehung, der Verstand der einzige Führer, Glück das einzige Ziel.“[87] Vom Wesen her gründet der Säkularismus auf diese Welt, und somit „hat der Säkularismus keine Botschaft in Hinblick auf die großen Probleme der Theologie.“[88]
Einer der ursprünglichen Verfechter des Säkularismus im englischen Denken des 19ten Jahrhunderts, George Jacob Holyoake, definierte den Säkularismus folgendermaßen:

> Der Säkularismus ist darum bemüht, das menschliche Wohlergehen durch materielle Mittel zu fördern; den menschlichen Wohlstand an der utilitaristischen Regel zu messen und den Dienst am anderen zu einer Pflicht im Leben zu machen.... Das Säkulare ist in seinem Einfluss auf das Leben heilig, denn durch die Reinheit der materiellen Bedingungen werden die hochfliegendsten Naturen am besten erhalten, und die weni-

---

[86] Christian Duquoc, *Ambiguite des theologies de la secularisation* (Paris 1972) 14.
[87] George W. Foote, *Secularism Restated with a Review of the Several Expositions* (London 1874) 6.
[88] *Ibid,* 9. Foote sagt weiter:

> Mit der Doktrin eines Lebens nach dem Tode befasst sich der Säkularismus nicht, ausgenommen damit, wie diese Doktrin, oder vielmehr bestimmte Formen davon, mit dem utilitaristischen Charakter seiner Ethik in Konflikt geraten. Der bloße nackte Gedanke an die Unsterblichkeit kann von einem Säkularisten in Erwägung gezogen werden ohne vom wesentlichen Säkularismus abzuweichen, doch sobald dieser Glaube mit den Prinzipien des Säkularismus in Konflikt gerät, sobald man zulässt, dass jenseitige Betrachtungen das Verhalten beeinflussen, in diesem Augenblick wird die Doktrin eines Lebens nach dem Tode schädlich. *Ibid.*

> ger hochfliegenden am sichersten emporgehoben. Der Säkularismus stellt eine Reihe von Prinzipien dar, die zur Führung derjenigen gedacht sind, die die Theologie für unbestimmt, unangemessen oder unzuverlässig halten. Er ersetzt die Theologie, die das Leben im Wesentlichen als sündige Notwendigkeit betrachtet, als Ort der Heimsuchung, den wir auf dem Weg in eine bessere Welt passieren müssen.“[89]

Darüber hinaus beschützt der Säkularismus das Recht des einzelnen, unabhängig zu denken, anderer Meinung zu sein und die eigenen Ideen offen auszudrücken. Es gibt keine höhere Autorität als den Verstand. Der Säkularismus scheut sich nicht davor, dem menschlichen Geist freien Lauf zu lassen, damit er sein unbegrenztes Potential ausschöpft und dadurch furchtloses und kritisches Denken, unparteiische Forschung und rationale Neugier auf eine hochangesehene Ebene hebt.

Somit kann man die folgenden Bedeutungen des Säkularismus im modernen westlichen Denken zusammenfassen: 1) Allein auf den Verstand zu vertrauen ist „der Konflikt des Skeptizismus mit dem Glauben,“[90] oder die philosophische Tendenz „ohne die Religion auszukommen,“[91] oder eine neue Methode des Denkens, die „die Geschichte von der Engstirnigkeit der christlichen Gelehrten und den theologischen Prämissen befreite, die Idee der Kausalität säkularisierte und weite Gebiete für historische Nachforschungen eröffnete.“[92] Der Säkularismus stellt in gewissem Sinn einen Aufstand gegen die Metaphysik dar und führt eine neue Autorität ein, die auf dem Verstand basiert. Es handelt sich um das „Hervortreten des Menschen aus seiner selbst-zugefügten Unreife. Unreife bedeutet die Unfähigkeit, seinen eigenen Verstand ohne die Hilfe von anderen zu gebrauchen.“[93]

2) Säkularismus bedeutet die strikte Trennung von Religion und dem öffentlichen Bereich. Im zweiten Teil des *Leviathan* führt Hobbes ein neues ethisches Konzept ein, angeregt vom Guten im Menschen und geleitet von wissenschaftlichen und säkularen Gesetzen. Er befürwortet eine klare Tren-

---

[89] George Jacob Holyoake, *The Principles of Secularism* (London 1870) 11.
[90] Franklin Baumer, *Religion and the Rise of Scepticism* (New York 1960) 3.
[91] Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge 1975) 156
[92] Taylor, *Sources of the Self,* 35.
[93] Immanuel Kant, „What is Enlightenment?“ in Hans Reiss, Hrsg. *Kant: Political Writings* (Cambridge 1991) 54.

nung zwischen Religion und dem öffentlichen Bereich. In der Logik von Hobbes „unterstützt der Staat keine Religion, verfolgt keine religiösen Ziele, und religiös definierte Wohltaten haben keinen Platz im Katalog der Zwecke, die er fördert."[94]
In den Worten des zeitgenössischen indischen Denkers T.N. Madan stellt der Säkularismus ein Geschenk des protestantischen Christentums an die Menschheit dar.[95] Die westlichen Paradigmata der Modernisierung verherrlichen die Idee des Säkularismus und glauben an die Universalität seiner Anwendbarkeit. Diese Universalität ist das Produkt der modernen westlichen Weltsicht, welche die Welt in einen „zivilisierten" und einen „barbarischen" Teil einteilt.[96] Zusätzlich schreiben „Modelle der Verwestlichung den Übergang des Säkularismus auf nicht-westliche Gesellschaften vor, ohne das Wesen ihrer religiösen Traditionen oder die Gaben, die sie vielleicht zu bieten haben, zu berücksichtigen."[97] Darüber hinaus hat die Dritte Welt mehrere Fälle erlebt, wo der Staat von oben den Säkularismus auferlegt hat. Dies geschah sowohl in der Türkei Atatürks, wie auch in China unter Mao Tse Tung.
Vor diesem Hintergrund erscheint die Säkularisierung, und davon abgeleitet der Säkularismus, als ein komplexes Konzept, das eine moderne Weltanschauung postuliert, die im Wesentlichen durch die folgenden Merkmale gekennzeichnet ist: erstens eine rationale und wissenschaftliche Erkenntnislehre, die der Metaphysik ablehnend gegenübersteht; zweitens eine neue Ethik, die sich aus der Autonomie der Zivilgesellschaft von der religiösen Autorität ableitet; drittens eine neue Führungsmethode, insbesondere in den wirtschaftlichen und sozialen Bereichen, und viertens ein politischer Vertrag, der auf der Gleichheit aller Bürger basiert, unabhängig von Rasse oder Religion.
Man könnte dafürhalten, dass der Prozess der Säkularisierung im Westen das natürliche Resultat des wissenschaftlichen, industriellen und philosophischen Wachstums war, verbunden mit dem Beginn der Reformation und mit dem Aufkommen des kapitalistischen Geistes. In diesem Sinn handelte es sich um ein natürliches Wachstum der innereuropäischen Faktoren, in den

---

[94] Taylor, *Sources of the Self,* 35.
[95] T.N. Madan, „Secularism and Its Place", in Rajeev Bhargava, Hrsg., *Secularism and Its Critics* (New Delhi 1998) 307.
[96] Samir Amin *Eurocentricism* (New York 1989).
[97] Madan, „Secularism and Its Place".

jeweils geistigen oder wirtschaftlichen Lebensbereichen. Als solche war die Säkularisierung, wie viele andere soziale und politische Bewegungen nach dem 16ten Jahrhundert, westlichen Ursprungs und westlicher Neigung.[98]
Um Nursis Haltung zur Moderne richtig zu verstehen, muss man die folgenden Faktoren berücksichtigen, die sein Leben und Denken direkt beeinflussten: erstens die drastischen politischen Veränderungen, die das osmanische Reich betrafen und dazu führten, dass es von einem Reich auf einen Nationalstaat zusammenschrumpfte; zweitens die damit einhergehenden sozialen und kulturellen Veränderungen, die sich auf die politischen Veränderungen auswirkten; drittens die Vorherrschaft des Kemalismus in der Türkei, und viertens die Tatsache, dass das Land ein dringend besseres Bildungssystem benötigte. All dies gipfelte in einem aggressiven ‚Säkularisierungsprozess', der fast soweit ging, der Religion jegliche Rolle zu versagen.
Die ‚Säkularisierung' ist stolz auf ihre rationalen, kritischen, antireligiösen, nationalistischen und leistungsbezogenen Ursprünge. Daher war eine der Hauptfragen, denen Nursi sich gegenübersah, wie die koranischen Wahrheiten in einer Periode des Übergangs und dieser Form der strikten Verwerfung der Religion zu bewahren seien. Er wandte sich dem Individuum zu, da jegliche Veränderung als erstens des Individuums bedarf. Um die Gesellschaft zu ändern, muss man den Einzelnen ändern. Jegliche Änderung setzt einen Wissensstand voraus und der Entwicklung dessen wollte sich Said Nursi widmen.
Dafür zog sich Nursi ganz aus der Öffentlichkeit zurück. Er verstand dies auch als einen Rückzug aus dem weltlichen Leben und seiner Probleme in die Sicherheit und Sublimation eines asketischen Lebens. In seiner *Şualar Sammlung* erinnert Nursi an sein Erscheinen vor Gericht und an die Anschuldigungen, die die ‚säkulare' Regierung in der Türkei in ihrem Missbrauch des Laizismus gegen ihn richtete:

> Man fragte mich dort: ‚Was denkst du über die Republik?' Ich antwortete: ‚Meine Biographie, die in eurem Besitz ist, beweist, dass ich bereits ein religiöser Republikaner war, bevor irgendeiner von euch, mit Ausnahme des Gerichtsvorsitzenden von Eskişehir vielleicht, geboren

[98] Wolf, *Europe and the People Without History;* Pannikar, *The Pillage of the Third World;* und Karl Polyani, *The Great Transformation: Political and Economic Origins of Our Time* (Boston 1957).

war. Eine Zusammenfassung davon lautet: So wie jetzt lebte ich damals abgeschieden in einem unbewohnten Grab. Jemand brachte mir gewöhnlich Suppe. Ich aß normalerweise mein Brot mit der Suppe und ich gab den Ameisen Brotkrumen.' Einige Leute hörten davon und befragten mich darüber, und ich sagte ihnen folgendes: ‚Die Ameisen- und Bienenvölker sind Republikaner; ich gebe den Ameisen die Brotkrumen aus Achtung vor ihrem Republikanismus.'[99]

---

[99] Nursi fährt im selben Abschnitt fort:
Dann sagten sie: „Du stellst dich damit gegen die frühen (ersten) Führer des Islams." Ich entgegnete: „Die Rechtgeleiteten Kalifen waren sowohl Kalifen, als auch republikanische Präsidenten. Gewiss war Abu Bakr, der Wahrhafte (Möge Gott ihn segnen), als auch jeder einzelne der vier wie Präsidenten einer Republik. Und sie gehörten zu den Prophetengefährten, denen schon zu Lebzeiten das Paradies verheißen wurde. Gegenüber den Gefährten und dem Volk trugen sie den Titel Oberhaupt des Volkes. Aber es handelte sich nicht um irgendeinen unbedeutenden Titel; sie waren Führer einer religiösen Republik, deren Bedeutung wahre Gerechtigkeit und die von der Scharia geforderte Freiheit waren. Herr Staatsanwalt und Mitglieder des Gerichts! Ihr unterstellt mir eine Ansicht zu haben, die den Ideen, die ich schon seit 50 Jahren vertrete, widerspricht. Wenn ihr nach meiner Meinung zur laizistischen Republik fragt – ich verstehe darunter, dass der Laizismus bedeutet, unparteiisch zu sein; d.h. in Übereinstimmung mit dem Prinzip der Gewissensfreiheit bezieht er sich auf eine Regierung, die religiöse und fromme Leute nicht als Gegner sieht, genauso wenig wie nichtreligiöse und blasphemische. Ich habe mich vor zehn, ja gar vor zwanzig Jahren aus dem politischen und sozialen Leben zurückgezogen. Ich weiß nichts über den Zustand der Regierung oder der Republik. Wenn sie, Gott behüte, eine bedrohliche Form angenommen hat und auf Grund von Tyrannei Gesetze verkündet, die jene anklagen, die für ihren Glauben und das Leben im Jenseits arbeiten, dann bekunde ich euch felsenfest: Hätte ich tausend Leben, dann wäre ich dazu bereit, sie alle zu opfern für den Glauben und das Jenseits. Tut, was euch beliebt; mein letztes Wort lautet: Für uns genügt Gott, und Er regelt die Angelegenheiten am besten. Angesichts eures drohenden Urteils, dass ihr mich ungerechtfertigt zum Tode oder lebenslänglicher Haft verurteilt, sage ich: So wie das *Risale-i Nur* ergründet und mit Sicherheit bewiesen hat, werde ich nicht hingerichtet, sondern nur meiner Pflichten enthoben; ich gehe in die Welt des Lichts und zum Hafen der Glückseligkeit. Was euch Unglückselige anbetrifft, die ihr uns auf Grund der Irreführung verfolgt! Da ich weiß, dass ihr zur ewigen Vernichtung und immerwährenden Einzelhaft verurteilt werdet, bin ich bereit, meinen Geist leichten Herzens aufzugeben, da ich dadurch schon völlige Genugtuung erfahre." Häftling Said Nursi. Nursi, *Die Şualar Sammlung*, ins Engl. übers. von Şükran Vahide (Istanbul 1998) 304-305.
Er erläutert ebenfalls seine Ansicht über den praktizierten Laizismus und sein Religionsverständnis folgendermaßen: Sie (die Ankläger) schrieben auch, dass

Abschließende Gedanken

Wie in diesem Kapitel diskutiert wurde, verbarg Nursi nicht seine Absicht, Menschen für seine Mission zu gewinnen. Hier haben wir einen wichtigen traditionellen *'alim*[100], der von den rauen Bergen Kurdistans herabruft und der für seinen großzügigen Geist und seine extreme Freiheitsliebe bekannt war. Er war ein Mensch, der zur Peripherie eines verfallenden vielsprachigen und multi-ethnischen Reiches gehörte. Nursi praktizierte die Kunst einer individuellen und kollektiven Vorstellung zu einer Zeit zunehmenden ethnischen Nationalismus und Tribalismus. Er war ein Intellektueller par excel-

---

„eine Person des politischen Widerstands schuldig ist, wenn sie die Reformen, wie z.B. die Schließung der Sufi-Häuser und Klöster sowie der religiösen Schulen, den Laizismus, die Nationalistischen Leitlinien anstelle des Islams; das Tragen der Hüte mit Krempen, das Verbot der islamischen Kleidung für Frauen; die Einführung der lateinischen Schrift anstelle des bestehenden Alphabets; die Rezitation von *ezan* und *iqama* auf Türkisch; das Verbot des Religionsunterrichts in der Schule; die rechtliche Gleichstellung der Frauen, auch in Erbangelegenheiten; und die Abschaffung der Polygamie sowie alle anderen Reformen als falsch, Irreleitung und Atheismus bezeichnet. Damit macht sie sich, wie im Gesetz festgelegt, des Fundamentalismus (irtica) schuldig."
Unlauteres Komitee! Wie können Sie mich mit so etwas beschuldigen. Der Weise Koran ist in jedem Jahrhundert der erhabene Führer von Millionen Menschen, der Plan all ihres Glücks und der heilige Schatz des Diesseits und des Jenseits. Da es offensichtliche Verse über die Bekleidung der Frauen, Erbschaft, Mehrehe, die Gebete an Gott, den Erwerb von religiösem Wissen und seine Vermittlung sowie die Bewahrung der Merkmale der Religion gibt und diese seit Anbeginn durch alle maßgebenden islamischen Autoritäten getragen wurden, wäre es da möglich sie alle über all die Zeiten zu verurteilen? Oder könnt ihr die zahlreichen Freisprüche der Gerichte, die mir gegenüber ausgesprochen wurden, aufheben? Wenn ihr darüber hinaus in der Lage seid die Unantastbarkeit, die Freiheit des Gewissens und die Meinungsfreiheit sowie die Gegenmeinungen aus diesem Land und Staat zu verbannen, dann könnt ihr mich dieser Behauptungen für schuldig erklären. Da es aber nicht der Fall ist, macht ihr euch höchst schuldig vor dem wahrhaftigen Gericht der Wahrheit und Gerechtigkeit." *Ibid.* 428.

[100] Nursi äußert sich zu den Begriffen *'ilm* und *ulama* in vielen seiner Schriften. Die beste klassisch-islamische Formulierung stammt von Abu Hamid al-Ghazzali, *The Book of Knowledge,* übers. v. Nabih Amin Faris (Lahore, Pakistan 1987). Um die Haltung der Scharia zu diesem wichtigen Konzept zu verstehen, siehe Ahmad ibn Naqib al-Misri, *The Reliance of the Traveller: A Classic Manual of Islamic Sacred Law*, übers. v. Noah Ha Mim Keller (Evanston, Ill. 1993).

lence, der islamische Ideen aussprach, ohne das dominante Unrechtsregime seiner Zeit glaubwürdig erscheinen zu lassen. Nursi entschied sich, dies zu tun, ohne sich freiwillig aus der Gesellschaft zurückzuziehen. Wir dürfen nicht vergessen, dass er ins Exil gezwungen wurde.[101]

Mardin vertritt die Meinung, dass Nursis Zuhörer vorwiegend „ungeschult“ waren.[102] Es waren jedoch Zuhörer, die von den Lehren des Islams durchdrungen waren. Nursi selbst bezeichnete seine Zuhörer als *awwam al-nas*, [103] oder als die „Allgemeinheit“, die er als die wahren Träger der islamischen Botschaft in schwierigen Zeiten ansah. Sicherlich hat das *Risale-i Nur* zuerst eher die traditionellen und ländlichen Teile der türkischen Gesellschaft angesprochen, an denen die raschen Umwälzungen der türkischen Gesellschaft nach 1924 vorbeigegangen waren. Die allmähliche soziale und intellektuelle ‚Modernisierung' der türkischen Gesellschaft hat dazu geführt, dass die Menschen nach Antworten und Alternativen suchen. Vielleicht ist dies der Grund, warum sich so viele dem *Risale-i Nur* und den von ihm aufgezeigten Zielen zugewandt haben.

Einige Mitglieder dieses Publikums waren der Ansicht, Nursi kämpfe gegen die Vorstellung, dass die Muslime „Europa um die Wissenschaft und Aufklärung anbettelten“.[104] Nursi steht für diejenigen, die der traditionellen muslimischen Kultur immer noch verbunden waren und von den modernistischen Kräften in der Gesellschaft nicht ausreichend repräsentiert wurden.

Mardin betont die Auffassung, dass Nursi, insbesondere nach seiner Umstellung in den ‚Späten Said', sich mehr für persönliche menschliche Beziehungen als für legalistische Verfügungen interessierte. Im Grunde genommen sprach er alle Bevölkerungsschichten an, insbesondere die unterprivilegier-

---

[101] Es ist interessant, Nursis Islamverständnis vor dem Hintergrund der folgenden Aussage zu untersuchen: „Jene Intellektuelle, die es sich zur Aufgabe machten, die heiligen Symbole des religiösen Lebens zu kultivieren, lebten entweder in Ordenshäusern, die von reichen Gönnern unterhalten wurden, oder sie bettelten für ihren täglichen Lebensbedarf oder erhielten gelegentlich Unterstützung.“ Edward Shils, *The Intellectuals and the Powers and Other Essays* (Chicago 1972) 11.

[102] Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey,* 5.

[103] *Al-Mathnawi al-'arabi,* 202. Nursi bezeichnet sich selbst in einigen seiner Schriften als „Sohn eines unglücklichen Pförtners.” *Sayqal al-Islam,* 451.

[104] Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey,* 157.

ten. In diesem Zusammenhang bemühte er sich um die Wiederbelebung der islamischen Ethik. „[Nursis] Betonung des personalistischen Elements bot der ländlichen Bevölkerung, die sich um ihn scharte, ein Kartenwerk aus sozialen Beziehungen, die der Kemalismus vernachlässigt hatte.“[105]
Obwohl Nursi von sufischem Gedankengut stark beeinflusst war, hat er keine neue *tariqa* gegründet. Das heißt, für Nursi enthielt das *Risale-i Nur* den Nachlass seines Charismas und er gebrauchte es als einen charismatischen Text, der nicht nur seine persönlichen Vorstellungen enthielt, sondern auch alle Inspirationen und Einsichten, die er während seines langen Lebenswegs erhalten hatte.[106] Mardin unterstreicht einen sehr wichtigen Punkt: der Text funktionierte als Charisma. Es stellt sich die Frage: Ist der Text mit dem Charisma des Korans vergleichbar? Diese Frage ist sehr interessant angesichts der Kritik, die von einigen gebildeten Muslimen gegen Nursi und die *Risale-i Nur* Bewegung gerichtet wird. Sie behaupten, dass das *Risale-i Nur* den Platz des Korans als Grundlage ihrer Philosophie eingenommen hat. Diese Kritik ist jedoch oberflächlich und abwegig wenn man bedenkt, dass das *Risale-i Nur* streng der Tradition der Koranexegese folgt.
Man darf den Einfluss des Sufismus (in der Bedeutung von islamischer Spiritualität) auf Nursis Leben nicht unterschätzen. Nursi war nur deshalb in der Lage, die vielen Jahre im Exil zu überstehen, durch seine Nähe zu Gott, die sich in seinen Gebeten offenbart. Seine Kontemplation über das Göttliche war der Schlüssel dafür, dass er in den harten und schwierigen Zeiten überleben konnte. Nursi zog Frieden dem Chaos vor, das Göttliche dem Weltlichem, und die Einsamkeit dem Ruhm. Es ist in der Tat unmöglich, sich vorzustellen, wie er mit all dem Leid, das er erduldete, fertig werden konnte, ohne zu verstehen, welchen Grad an Frieden er in seinem Leben erreichte. Im Jahre 1960 starb Nursi inmitten der gesellschaftlichen Umwälzungen in der Türkei einen friedlichen Tod.

Zitate

Nursi wurde nach seinem Tod in Urfa (Südosttürkei) begraben. Drei Monate später wurde die demokratische Partei durch einen Militärputsch gestürzt.

[105] *Ibid.,* 169.
[106] *Ibid.,* 181.

Im Juli 1960 wurde Nursis Leichnam ausgegraben und die sterblichen Überreste von einem Militärflugzeug in die Gegend von Isparta gebracht, wo er an einem unbekannten Ort in den Bergen begraben wurde. *Dies schien ein passendes Ende zu sein für den außergewöhnlichen kleinen Jungen aus den Bergen, der mehr als achtzig Jahre zuvor aus dem Nichts mit einer neuen Sichtweise erschienen war,* über Sinn und Ziele des Islam. [Kursive Schreibweise hinzugefügt].

- Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*

Meinen eigenen Schmerz habe ich immer ertragen. Doch der Schmerz und das Leid der muslimischen *umma* haben mich so tief berührt. Es fühlt sich so an, als wären die auf die muslimische Welt gerichteten Stiche zuerst auf mein Herz gerichtet. Deshalb ist mein Herz oft verletzt.

- Said Nursi, *Sayqal al-Islam*

Ich befinde mich gerade auf dem Gipfel des Kiefernbergs (Cam Dağı), in einem Baumhaus auf der Spitze einer mächtigen Kiefer. In einsamer Zurückgezogenheit, weit weg von den Menschen, habe ich mich an diese Abgeschiedenheit gewöhnt. Wenn ich mich nach Unterhaltung mit Menschen sehne, dann stelle ich mir vor, Du seiest hier bei mir, und ich spreche mit Dir und finde Trost.

- Said Nursi, *Letters,* 1928-1932

Sollte mir jemand erzählen, Imam al-Rabbani Ahmad al-Faruqi al-Sirhindi (Möge Gott ihn segnen) wäre heute noch in Indien am Leben, dann hätte ich allen Entbehrungen getrotzt und meine Heimat verlassen, um ihn zu besuchen.

- Said Nursi, *Al-Mathnawi al-'Arabi al-Nuri*

Ich habe meinen Kopf hochgehalten im ganzen Stolz, trotzend meines Schmerzes. Ich habe vor niemandem meine Augen gesenkt. Es war schwierig und qualvoll, doch nun bin ich mit meiner Furcht allein in meiner Zelle und schäme mich nicht, mich unter dieser enormen Ungerechtigkeit zu beugen.

- Faiz Ahmad Faiz, persönlicher Brief

Das Exil als Konzept und als Erfahrung ist niemals unbestimmt, sondern vielmehr ein Komplex emotionaler Reaktionen und Gefühlsfetzen... Es ist die Natur des Exils, das Bewusstsein des Verlusts zu postulieren.

- Martin Tucker, Hrsg., *Literary Exile in the Twentieth Century*

Die vielleicht charakteristischste Bedeutung des modernen Geistes ist, dass der Gedanke an den Tod als Einfluss, der sich direkt auf das praktische Leben auswirkt, verschwunden ist. Die Furcht vor dem Tod wird ersetzt durch die Freude am Leben... Der Tod verschwindet aus unserem Denken.

- Joseph Jacobs, *The Dying of Death*

5
Die Interpretation des Dschihad

- Das allgemeine Konzept des sich Bemühens in der Religion
- Kontinuität im Denken trotz der Veränderungen
- Im Zeitalter des Fortschritts
- Das Bemühen um Wissen und Wissenschaft (Dschihad-i ’Ilmi)
- Der Ursprung von eigentlicher Zivilisation
- Der Vorrang der Moralität des Einzelnen
- Den Glauben bewahren
- Geistiges Engagement und Bemühen (Manevi Dschihad)
- Das Erlangen des „Sicheren Glaubens“
- Der tatsächliche Kampf
- Die Ablehnung der Politisierung der Religion
- Manevi Dschihad und „Positives Handeln“
- Für Freiheit und wahre Frömmigkeit

Şükran Vahide

Das allgemeine Konzept des sich Bemühens in der Religion

Eines der wichtigsten Gebote im Islam ist das sich Anstrengen und Bemühen um eine Veränderung hin zum Guten oder Besseren um Gottes Willen. Dieses vielfältige Bemühen wird unter dem Begriff *Dschihad* zusammengefasst. Der von der Wurzel dschahada „sich anstrengen, aufs äußerste bemühen“ abgeleitete Begriff des *Dschihad* deckt somit eine Vielzahl von Bedeutungen ab. Er nimmt eine wichtige Stellung im Islam ein; der Prophet Mohammed bezeichnete ihn als „die höchste Pflicht im Islam.“[1] Und als er gefragt wurde, ob es etwas gäbe, das dem „Anstrengen und Bemühen zum

[1] Ibn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-Meâd;* [Türk. Übers. Özen et. Al.] (Istanbul 1989) iii, 121.

Besseren *(Dschihad)* um Gottes Willen" gleichkomme, sagte er: „Nichts, das du tun könntest, kommt dem gleich."[2]

Auf der anderen Seite ist der Begriff des *Dschihad* wohl der markanteste aus dem Prinzipienrepertoire des Islam, der augenscheinlich wie kein anderer solch eine Demagogie erfahren hat, die im Missbrauch der Extremisten für deren politische Machtambitionen und zur Rechtfertigung ihrer Verbrechen gipfelt.

Bevor wir deshalb auf Said Nursis differenzierte Betrachtung des Bemühens eingehen, sollten wir uns einen oder zwei Punkte über das allgemeine Konzept des *Dschihad* ins Gedächtnis rufen. Auch seine umfassende Bedeutung und dass der *Dschihad* bestimmten Bedingungen unterliegt, die die Erfordernisse der Situation berücksichtigen, sollten wir uns vor Augen führen.

Im *Zad al-Ma'ad* besteht das *Anstrengen* beispielsweise aus vier „Hauptstufen" oder „Stadien": *Dschihad* mit dem Ego (ene, nefs), gegen den Satan, zur Abwehr von Unglauben und Pharisäertum. Die erste Stufe wiederum besteht aus vier „Stadien": sich mit dem Ego und Selbst darum bemühen, die Wahrheiten der Religion kennen zu lernen; zweitens sich bemühen, in Einklang mit dieser Erkenntnis zu handeln; drittens danach zu streben, anderen darin ein Beispiel zu sein und zu lehren; und viertens Geduld zu üben und angesichts der Schwierigkeiten und Zwänge, die man erfährt, standhaft zu sein. Der *Dschihad* gegen den Satan besteht aus zwei „Stadien": erstens zu versuchen, die Saat des Zweifels, die der Satan bezüglich des Glaubens ins Herz sät, abzuwehren; und zweitens danach zu streben, den Maßlosigkeiten der Neigungen und Wünsche, die Satan suggeriert, zu widerstehen. Durch die ersten dieser *Dschihad* Formen erwirbt man „festen und sicheren Glauben", und durch die zweite Geduld und Standhaftigkeit. Die dritte und vierte Hauptform, d.h. der *Dschihad* zur Abwehr Existenz bedrohender Angriffe, bestehen aus vier „Stadien": *Dschihad* mit dem Herzen, mit der Zunge, mit dem Vermögen und mit dem eigenen Leben. Während der *Dschihad* gegen die äußeren Aggressionen und Angriffe mit Tatkraft geführt wird, d.h. in letzter Instanz nach Ausschöpfen jeglicher Diplomatie und Möglichkeit mit Gewalt, wird der *Dschihad* gegen Zweifel und Heuchelei mit der Zunge geführt, d.h. durch Argumente, Beweise und Überzeugungsleistung. Eine letzte „Stufe" besteht aus dem *Dschihad* gegen Unterdrückung, Falschheiten und

---

[2] *Kütüb-i Sitte* [Türk. Übers. und Kommentar von Ibrahim Canan] (Ankara 1988) v, 26.

Verbrechen, und enthält drei weitere „Stadien“: hat man die Möglichkeit durch Handlung dies zu unterbinden, sollte man dies tun; hat man nicht die Möglichkeit dazu, sollte man versuchen, mit Worten gegen sie vorzugehen; und ist dies auch nicht möglich, dann sollte man sie im Herzen verurteilen.[3]

In anderen Werken wurde der *Dschihad* definiert als

> Bewusstes, aktives und beständiges Bemühen, die Inhalte des Islams zu lernen, sie anderen beizubringen, sie sowohl im privaten, als auch im sozialen Leben zu praktizieren und anderen ein Beispiel zu sein, und alle Hindernisse zu überwinden, die der Umsetzung dieser Dinge im Wege stehen, d.h. Hindernisse sowohl auf persönlicher Ebene, als auch solche, die innerhalb oder außerhalb der Gesellschaft liegen.[4]
>
> Sein Zweck wurde beschrieben als „Gottes Religion zu unterstützen und Sein Wort aufrecht zu erhalten“[5] und „den Unglauben zu bezwingen und dafür zu sorgen, dass die Wahrheit [*haqq*] klar hervortritt.“[6]

Verse, die in Mekka vor der Hidschra offenbart worden waren, und die koranische Erlaubnis,[7] sich erstmals für die Freiheit des Bekenntnisses mittels Gewalt gegen die das Leben bedrohende Gewalt verteidigen zu dürfen, ermahnen den Propheten eindringlich: „So gehorche nicht den Ungläubigen und setze dich damit [mit dem Koran] gegen sie ein mit großem Einsatz [*dschihadan kabiran*].“[8] Dies verdeutlicht einerseits, wie wichtig der *Dschihad* mit der „Zunge“ ist, d.h. sich darum zu bemühen, den Islam, Gottes Wort und die Freiheit des Bekenntnisses durch Wissen, Argumente und intellektuelle Anstrengung zu schützen, und andererseits wird dadurch klar, dass das Bemühen um Sicherheit, Frieden und Freiheit *(Dschihad)* eine die Umstände berücksichtigende Flexibilität erfordert, die Gewalt nur als letztes Mittel zulässt.

---

[3] *Zadu'l-Mead,* iii, 24-25, 198.
[4] Ahmet Özel, „Cihad“ in *TDV Islam Ansiklopedisi* (Istanbul 1993) vii 530-531.
[5] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Istanbul o.J.) ii, 167; iv, 347.
[6] *Ibid.,* 153.
[7] Koran, 22,39.
[8] Koran, 25,52.

Kontinuität im Denken trotz der Veränderungen

Nachdem ich nun die allgemeine Bedeutung des *Dschihad* erläutert habe, werde ich auf Nursis beispielhafte Praxis des *Dschihad* sowie seine Erläuterungen und Ausführungen eingehen. Bei der Untersuchung von Nursis Interpretation des *Dschihad* fällt auf, durch welche Kontinuität seine Gedanken zu diesem Thema sein ganzen Leben hindurch geprägt waren, sowohl als Früher, als auch als Später Said, trotz der großen Veränderungen, die stattfanden. Der Frühe Said umfasst die Periode von Nursis Jugend bis zum Ende des Ersten Weltkriegs, d.h. die letzten Jahrzehnte des osmanischen Reiches, als der Islam immer noch „der Grund für das Leben des Staates und seine Religion war."[9]

Die Niederlage im Ersten Weltkrieg brachte den Zusammenbruch des Reiches mit sich, und in den darauf folgenden Jahren erschien der Späte Said, der sich im Gegensatz zum Frühen Said und dessen vielfältigen und zahlreichen Bemühungen gänzlich aus dem öffentlichen Leben zurückzog. Dies geschah zum Teil gezwungener Maßen, als die neuen Führer der Türkei den Nationalstaat verkündeten und Nursi ins Exil schickten. Anstatt den Islam als Grundlage für die Gesellschaft unter der Prämisse des Laizismus zu belassen, wurde er nun unter dem Vorwand des Laizismus systematisch aus allen Aspekten des Lebens entfernt. Doch trotz der offensichtlich unterschiedlichen Bedingungen, wie auch in Nursis Lebensstilen und dem Wesen seiner Bemühungen, gibt es zahlreiche Punkte, die eine Ähnlichkeit und Kontinuität in seinen Ideen aufweisen. Auch wenn seine Interpretation des Bemühens in der Religion erst im *Risale-i Nur* in der Auseinandersetzung des Späten Said seinen vollkommenen Ausdruck fand, lohnt es sich dennoch, kurz zu skizzieren, wie er damit in der früheren Periode umging und welche Einstellung er dazu hatte.

Im Zeitalter des Fortschritts

Der erste wichtige Faktor, der Nursis Interpretation des *Dschihad* prägte, hing damit zusammen, dass unsere Zeit das Zeitalter der Wissenschaft und

---

[9] Nursi, „Bediuzzaman'nın Fihrist-i Maksadı" (*Volkan Nr. 83)* in *Âsâr-ı Bedi'iye* (o. O., o.D.) 375.

des Fortschritts ist. Er schrieb: „Wenn die zivilisatorische Entwicklung und der Fortschritt dominiert, dann wird die Welt von Wissenschaft und durch Wissen regiert… “[10]. Und weiter: „Am Ende der Zeit wird die Menschheit nur noch aus Wissenschaft und Gelehrtheit schöpfen. Sie wird all ihre Stärke aus der Wissenschaft beziehen. Macht und Herrschaft werden in die Hand der Wissenschaft übergehen.“[11] Mit der Vorherrschaft von Wissenschaft und Verstand ging einher, wie Nursi ausführt, dass „die Menschen ihre wirksamste ‚Waffe' in der besonnenen intellektuellen Ausdrucksweise finden werden."[12] Das heißt, mit dem Fortschritt von Wissenschaft und Technologie sowie mit dem Fortschritt der Menschen und des daraus hervorgehenden Zeitalters der Massenkommunikation würden die Menschen sich darum bemühen, durch wissenschaftlichen Austausch, Dialog, Debatte, Diskussion, Argumentation in der Rede Gegnerschaft zu überwinden, Realitäten zu sehen und destruktive und falsche Meinungen zu ändern.

Und da die Massenmedien alle Winkel der Erde erreichen und alle Bereiche des Lebens thematisieren, wäre - oder wir können auch sagen, ist - der Kampf zwischen Wahrheit und Lüge, Glaube und Unglaube größtenteils eine Auseinandersetzung um Herzen und Meinungen, der Überzeugungskraft der Ideen und der Zivilisation. Diese haben Gewicht.

Es ist in erster Linie ein kulturelles und ökonomisches Engagement, und weniger ein physischer *Dschihad*. Doch dies setzt sich natürlich unter bestimmten Bedingungen und an einer Vielzahl von Linien fort.

Der zweite Faktor, der diese Interpretation des Frühen Said über den *Dschihad* prägte, bezog sich insoweit auf den ersten Faktor, als die muslimische Welt sich wenig um die Entwicklung der Wissenschaft gekümmert und sich nicht über die Entwicklung der Wissenschaft im Westen auf dem Laufenden gehalten hatte und deshalb in Bezug auf Technologie und Fortschritt ins Hintertreffen geraten war. Dies öffnete nicht nur den Weg zur Niederlage gegenüber ihren traditionellen Kontrahenten, sondern war auch der Grund dafür, dass der Koran und die Grundlagen des Islam dem Angriff preisgegeben wurden, insbesondere mit dem Aufkommen der materialistischen Philosophie.

---

[10] Nursi, „Nutuklar", in *Âsâr-ı Bedi'iye,* 351-352; Nursi, *Divan-ı Harb-i Örfî* (Istanbul 1975) 63.
[11] Nursi, *The Words* (2. Bde.) [Engl.- Übers.] (Istanbul 1998) 272.
[12] *Ibid.*

Das Bemühen um Wissen und Wissenschaft *(Dschihad-i 'Ilmi)*

Somit sehen wir, dass die bereits erwähnten Punkte den größten Einfluss auf Nursi in seiner Jugend ausübten und dazu beitrugen, dass er sich auf eine neue Form der Auseinandersetzung vorbereitete. Seine Absicht, den Koran gegen die Angriffe, denen er ausgesetzt war, zu verteidigen, kristallisierte sich heraus, als er um die Jahrhundertwende von den ausdrücklichen Drohungen erfuhr, die der britische Staatsmann Gladstone gegen den Islam gerichtet hatte. Dieses Ereignis bestärkte ihn in seiner Entschlossenheit, sein Leben, sein Lernen und Lehren der Anerkennung des Korans zu widmen.[13] Zu jener Zeit beherrschte er bereits den Großteil der damaligen mathematischen und exakten Naturwissenschaften, neben den traditionellen religiösen Wissenschaften. Verschiedene Ereignisse, so wie der Traum, den er zu Beginn des Ersten Weltkriegs hatte,[14] bekräftigten seinen Entschluss „die Weisheit des Korans" darzulegen; d.h. dass der Koran das offenbarte Wort Gottes ist und die Quelle des eigentlichen ethischen, spirituellen und materiellen Fortschritts des Menschen.

Nursi bereitete sich schon früh auf diesen wissenschaftlichen *Dschihad* vor. Wie seine Autobiographie berichtet, war bereits im Alter von sechzehn oder siebzehn (d.h. um 1892-1894), während er in Bitlis weilte, der Hauptgrund dafür, dass er sich intensiv mit dem Studium der Quellen der islamischen Wissenschaften beschäftigt, die Absicht „den Zweifeln und dem Skeptizismus über den Islam zu begegnen"[15] (verursacht durch Angriffe im Namen der Wissenschaft, Philosophie und des Fortschritts). In Van studierte und beherrschte er die modernen Wissenschaften – eine Tatsache, die für Religionsgelehrte zu jener Zeit einzigartig war -, denn er „war zu der Ansicht gelangt, dass in diesem Jahrhundert der althergebrachte Stil der Wissenschaft des *kalâm* (Religionsphilosophie) nicht ausreichte, um die Zweifel zu widerlegen, die gegenüber dem Islam angebracht wurden." In anderen Worten bestand ein Ziel seines *Dschihad* der Wissenschaft darin, den *kalâm* zu modernisieren.

---

[13] Nursi, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî* (Istanbul 1960) 76.

[14] Nursi, *Letters 1928-1932: From the Risale Collection* [Engl. Übers.] (Istanbul 1997) 433.

[15] *Risale-i Nur Külliyatı Müellifi, Bediuzzaman Said Nursi, Hayatı, Mesleki, Tercume-i Hâli* (Istanbul 1976) 43.

Nursi beschränkte seine Bemühungen nicht auf den Erwerb von Wissen; das Projekt, das er in jener Periode am aktivsten verfolgte, war die Gründung einer Universität im Osten, der Medresetü'z-Zehra, wo er seine Ideen zu einer Bildungsreform, insbesondere der gemeinsamen Lehre der traditionellen und modernen Wissenschaften, umzusetzen hoffte.

Der Ursprung von eigentlicher Zivilisation

Mit seinen Bemühungen verfolgte Nursi die Absicht, den Islam mit seinem zivilisatorischen Potential wieder zu etablieren; dies stand im Mittelpunkt seines Anliegens. Denn seiner Ansicht nach war der Islam der Ursprung der eigentlichen Zivilisation, und somit könne die muslimische Welt nur mit Hilfe des Islams wahre Fortschritte erwirken und ihre entsprechende Funktion erlangen. Dies bedeutete auch, dass die Muslime und die Menschheit als Ganzes nur durch den Islam und durch das Erlangen wahrer islamischer Zivilisation Erlösung und Frieden finden würde.

Insbesondere während des Tanzimat hatten die Herrscher der Türkei den Fehler begangen, den wissenschaftlichen Fortschritt, aus dem der klare militärische und wirtschaftliche Vorsprung Europas stammte, dem Denken und der Zivilisation des Westens zuzuschreiben, und hatten daher begonnen, den Islam zu verwerfen und in vielen Lebensbereichen westliche Modelle zu übernehmen. Anders ausgedrückt hatten sie den Prozess der Verwestlichung in Gang gesetzt. Jedoch hatten sie nicht, wie von Nursi befürwortet, „nützliche Dinge" wie Wissenschaft und Technologie vom Westen übernommen, sondern seine „Ungerechtigkeiten und die Ursachen der Dekadenz", und weil sie „die Religion dabei als Zugeständnis aufgegeben hatten, konnten sie nicht einmal die weltlichen Vorteile davon erlangen."[16] Obwohl es zweifellos ihre Absicht war, das osmanische Reich zu stärken und seinen Verfall aufzuhalten, bewirkten diese höchst unglücklichen Schritte genau das Gegenteil und trugen dazu bei, dass die Abhängigkeit der Osmanen von Europa weiter zunahm, und zwar nicht nur in wirtschaftlicher und materieller, sondern auch in intellektueller Hinsicht. Dies erzeugte bei den Osmanen, die dem europäischen Einfluss offen gegenüberstanden, einen Mangel an Vertrauen

---

[16] Nursi, *The Damascus Sermon* (Istanbul 1996) 38.

in den Islam. Sie schlossen sich den Gegnern des Islams an und vertraten die Meinung, der Islam stehe Wissenschaft und Fortschritt feindlich gegenüber und sei sogar der Grund für den Niedergang der Osmanen.

Nursi bemühte sich deshalb zu zeigen, dass das Gegenteil zutraf. So wie die Fortschrittlichkeit und zivilisatorische Errungenschaft nicht „das Eigentum des Christentums sind“[17](d.h. nicht auf das Christentum zurückzuführen sind), sei der Islam „der Quell jeglicher Errungenschaft..., ausgestattet mit der eigentlichen Zivilisation und den positiven und wahrhaften Wissenschaften“;[18] der Islam fordere nachdrücklich den Fortschritt und umfasse alle Erfordernisse der Zivilisation.[19] Aus diesem Grund, so Nursi, seien die Muslime zivilisatorisch so weit vorangekommen, in den Epochen als sie gleichzeitig an ihrer Religion festhielten. Immer wenn sie die Religion weniger achteten, machten sie Rückschritte und erlitten Niedergänge, während auf die Angehörigen anderer Religionen das Gegenteil zutreffe.[20]

Sowohl während der erstgenannten Periode, als auch unter der Republik (nach 1924) stellte Nursi viele Vergleiche zwischen der Grundlage der Zivilisation des Westens und der Zivilisation nach Islam an, um diese Punkte aufzuzeigen. Der Hauptunterschied zwischen den beiden rührt aus der Tatsache her, dass die wahre islamische Zivilisation auf göttlicher Offenbarung basiert, während die westliche Zivilisation auf den Prinzipien der griechischen und römischen Philosophie gründet und weniger auf denen christlicher Ideale. Egoismus und Vorteilsdenken, soziale und wirtschaftliche Ungerechtigkeit überwiegen und lassen ein Vakuum entstehen, und in der Suche nach Abhilfe werden sie durch neue Lösungsansätze sich der Zivilisation nach Islam annähern.[21]

Nursi sagt: „Da die Zukunft der Wissenschaft, der Vernunft und der Technik gehören wird, werden sicherlich die koranischen Weisheiten, da sie auf

---

[17] Siehe Nursi, *Sünûhat* (Istanbul 1977), 60-61; Nursi, *Letters* 1928-1932, 547.
[18] Nursi, *The Damascus Sermon,* 36-37.
[19] Nursi, „Bediuzzaman'ın Fihriste-i Maksadı“ *(Volkan* Nr. 83) in *Âsâr-i Bedi'iye,* 373.
[20] Siehe Nursi, *The Damascus Sermon,* 28; Nursi, *Münâzarat* (Istanbul 1977), 38; Nursi, *Sünûhat*, 36.
[21] Siehe Nursi, *Muhâkemat* (Istanbul 1977) 37-38. Zum Vergleich zwischen den beiden siehe Nursi, *Sünûhat,* 43-46; Nursi, *The Words, (*2 Bde.) (Izmir 1997) 145-146, 420-424, 745-748, Nursi, *İşârâtü'l-i'câz* [Türk. Übers. Abdülmecid Nursi] (Istanbul 1978) 47-49.

den Argumenten der Vernunft beruhen, zur Geltung kommen." Angesichts dieser Tatsachen erklärte er, damit ‚die Erhabenheit des Wort Gottes zur Anerkennung gebracht werden kann' (*i'lâ-i kelimetullah*) - einer der Gründe des *Dschihad* und Pflicht für alle Gläubigen -, dass dieses in diesem Zeitalter „vom materiellen Fortschritt abhängt"; die Erhabenheit des Wort Gottes anzuerkennen ist dadurch möglich, dass „man sich der Realisierung der eigentlichen Zivilisation widmet… Das Zerbrechen der fanatischen, hartnäckigen Aggressionen der Gegner geschah in der Vergangenheit der Entwicklung des Islam durch Abwehr mit Waffen und Schwertern. In Zukunft werden durch die geistigen ideellen Waffen der wahren Zivilisation, der materiellen Entwicklung (Wissenschaft), des Rechts und der Gerechtigkeit die Antagonisten unterliegen."[22]
Nursi glaubte darüber hinaus, dass die Hauptgefahr für die Muslime in diesem Zeitalter nicht durch einen Feind von ‚außen' drohte, sondern vom dreifachen Feind in Gestalt von „Unwissenheit, Armut und Zwistigkeit" – der Antithese des Islam. Diese „erbarmungslosen" Feinde und ihre Folgen waren der Grund für den Niedergang der muslimischen Welt und hielten die Muslime davon ab, ihrer Pflicht, das Wort Gottes wertzuschätzen, nachzukommen.[23]

Der Vorrang der Moralität des Einzelnen

Diese Sätze fassen zusammen, welche Form in Nursis Augen der äußere *Dschihad* im Idealfall in der modernen Welt annehmen sollte. Früher, im Mittelalter, waren die Muslime dazu gezwungen, angesichts der Barbarei und Aggression jener Zeit zum Schwert zu greifen. Doch „in [dieser] Zeit der Fortentwicklung sind die Europäer zivilisiert und nachhaltig... [und] aus der Sicht der Religion werden die Kultivierten durch Überzeugungskraft gewonnen; und durch die Beherzigung der Ratschläge [des Islams] durch Handeln und guter Moral sollen [die Muslime] zeigen, dass der Islam erhaben ist und es verdient, anerkannt zu werden."[24] Somit ist die Annahme und das sich

---

22 Nursi, *The Damascus Sermon,* 85.
23 Nursi, „Reddü'l-Evham" (*Volkan* Nr. 91) in *Âsâr-i Bedi'iye,* 381; Nursi, *The Damascus Sermon,* 78.
24 Nursi, „Reddü'l-Evham" (*Volkan* Nr. 91) in *Âsâr-i Bedi'iye,* 381-382.

Aneignen der Moralität des Islams nicht nur ein wichtiger Bestandteil des Fortschritts, sondern zeigt den erhabenen und angenehmen Charakter des Islams. Dies ist ein bedeutender Bestandteil dessen, was mit „das Wort Gottes hochhalten" gemeint ist, und würde bewirken, dass viele Menschen den Islam zu würdigen wüssten.[25]

Der letzte Punkt ist wichtig in Zusammenhang mit dieser idealen Sichtweise des äußeren *Dschihad*. Wie bereits erwähnt, war Nursi fest davon überzeugt, dass die Menschheit in der wahren Religion des Islams Erlösung finden und dass dadurch ein universaler Frieden eingerichtet würde. Er brachte viele Argumente vor, die diese Behauptung stützten, und wiederholte seine Ansicht bei vielen Gelegenheiten. Kurz gesagt meinte er, dass die Menschheit in diesem Zeitalter einerseits durch den wissenschaftlichen Fortschritt „aufgewacht" sei, und andererseits durch Krieg und ähnliche furchtbare Ereignisse. Hat man erst einmal die umfassende Natur und Möglichkeiten des Menschen erfasst, dann könne man nicht länger ohne Religion leben; man würde den wahren Sinn des Lebens finden.[26]

Man sollte nicht denken, dass Nursi den physischen *Dschihad* absolut abgelehnt hätte. Wenn die Umstände es erforderten, d.h. angesichts von Aggression von außen, gehörte Nursi zu den heldenhaftesten Kämpfern bei der Verteidigung des Landes. Die Miliz der Pelzkappen, die er auf Befehl von Enver Pascha in Ostanatolien aufbaute, waren schlagkräftige Kämpfer gegen die armenischen *dashak* Revolutionäre und die Russen. Nursi erhielt sogar eine Auszeichnung für seine herausragenden Verdienste im Kampf gegen die Russen.

Man sollte dabei jedoch bedenken, dass Nursi seinen Stift niemals aus der Hand legte, auch als er diesen *Dschihad* gegen die russische Invasion führen musste. Selbst unter heftigem russischem Beschuss lehnte er es ab in die Schützengräben zu gehen und fuhr damit fort, die Mysterien der Worte des Korans zu deuten und zu Pferde einem Schreiber zu diktieren. Dies zeigt überdeutlich für wie wichtig er den *Dschihad* der Wissenschaft hielt und er drückte dies auch selbst im Vorwort des in dieser Zeit entstandenen Werks aus, das er *İşârât ül-i'câz* nannte.[27]

---

[25] Siehe Nursi, *The Damascus Sermon,* 29.
[26] Siehe *ibid.,* 29-36, 39-43; Nursi, *Münâzarat,* 37-38.
[27] Nursi, *İşârâtü'l-i'câz,* 7-8.

Es war Nursis Schicksal, dass er sowohl in der Periode des Frühen Said, als auch zur Zeit der Republik Aktivitäten angeklagt wurde, die genau das Gegenteil von seinem eigentlichen Tun waren. Obwohl er in der ersten Zeit als ‚öffentliche Figur' aktiv an jenen Bereichen des öffentlichen Lebens teilnahm, die der Sache des Islams und dem osmanischen Reich dienten, vermied er eine direkte Einmischung in die Politik. Er hielt den politischen Kampf nicht für eine angemessene Form von *Dschihad*, weder zu jener Zeit, noch später. Wenn er sich mit der Politik befasste, dann nur zu dem Zweck, die Politik in den Dienst der Religion zu stellen, die Machthaber auf islamische Prinzipien aufmerksam zu machen oder nach Möglichkeiten zu suchen, den Verlauf der Ereignisse im Sinne der Religion zu beeinflussen. Auf diese Problematik wird im nächsten Abschnitt ausführlicher eingegangen. Selbst in Hinblick auf die islamische Einheit, eine Sache, die er aktiv in der frühen Periode seines Lebens verfolgte und worüber er in seinen letzten zehn Jahren wieder sprach, befürwortete er keinen politischen Kampf und Auseinandersetzung.

Obwohl er das Folgende im Namen des İttihad-ı Muhammedî Cemiyetî schrieb, der Gesellschaft für muslimische Einheit, bringt er dort seine eigene Meinung zur Sprache: „Unser Weg befasst sich nur mit Ethik und Religion... dessen Pfad soll durch die moralischen Qualitäten des Propheten Mohammed geformt werden und seine Gepflogenheiten (Sunna) wiederbeleben; als Führer dient die hochgeschätzte Scharia; sein Schwert sind schlagende und logische Beweise; und sein Ziel ist es, das Wort Gottes wertzuschätzen."[28] „Die Ziele dieser Gesellschaft bestehen darin, (mit dem Selbst und Ego) den größeren *Dschihad (dschihad-i akbar)* zu führen und andere aufzuklären. Die Absichten dieses Ausschusses richten sich zu neunundneunzig Prozent nicht auf die Politik, sondern auf das Individuum und die Ziele wie z.B. Gebet, hohe Ethik und Tugend, die nicht unbedingt die Ziele von Politik sind..."[29]

---

[28] Nursi, „Bediuzzaman'ın Fihriste-i Maksadı" (*Volkan* Nr. 84) in *Âsâr-i Bedi'iye,* 377.

[29] Nursi, „Reddü'l-Evham" (*Volkan Nr. 90)* in *Âsâr-ı Bedi'iye,* 381; Nursi, *Damascus Sermon,* 84-85.
A.d.E.: Wie die Entwicklung zeigte, konnte Nursi viele Mitglieder des İttihad-ı Muhammedî Cemiyetî nicht auf diese Linie bringen im Namen der Religion von Politik abzulassen, so dass sie die Vorkommnisse des 31. März 1909 mit verursachten.

Ein Punkt, dessen Nursi von den Gerichten fälschlicherweise beschuldigt wurde, und zwar sowohl in der konstitutionellen Periode, als auch unter der Republik – eine Angelegenheit, die für sein Verständnis des *Dschihad* wesentlich war – war die Frage der Aufrechterhaltung von innerer Ordnung und öffentlicher Sicherheit. Auch diese Frage wird im nächsten Abschnitt eingehend behandelt werden. Hier möchte ich nur erwähnen, dass Nursi, obwohl er nach den Vorkommnissen vom 31. März unter dem Vorwand verhaftet wurde, in die İttihad-ı Muhammedî Cemiyetî verwickelt zu sein, die wiederum beschuldigt wurde, die Revolte angezettelt zu haben, tatsächlich durch Zeitungsartikel und persönliche Ansprachen nicht weniger als acht Bataillone meuternder Soldaten davon überzeugt hatte, ihren Vorgesetzten Folge zu leisten und in die Kasernen zurückzukehren. Somit hatte er dazu beigetragen, die Revolte abzuwenden.[30] Und weil er der Befriedung, der Ruhe und inneren Ordnung so viel Bedeutung beimaß, beruhigte Nursi darüber hinaus mehrere heikle Situationen in jener schwierigen Epoche, indem er seinen Einfluss, sein Ansehen und seine rhetorische Überzeugungskraft einsetzte. Beispiele dafür sind die Versammlung der kurdischen Gepäckträger während des Boykotts von Waren aus Österreich, der Aufruhr während des Vortrags von Mizancı Murad Bey im Ferah Theater in Şehzadebaşı, und das Treffen der *medrese* Studenten in Beyazit im Februar 1909.[31]

Den Glauben bewahren

Mit der Errichtung der Republik im Jahr 1923 gelangten die gegen den Islam gerichteten Elemente zur Vorherrschaft und nutzten die Macht des Staates dazu, der türkischen Gesellschaft schrittweise ein „anti-islamisches" System aufzuerlegen. Sie übernahmen den Regierungs- und Verwaltungsapparat aus den verschiedenen Ländern des Westens und machten die positivistische Philosophie zur Grundlage, mit der Absicht, einen „modernen" und „laizistischen" Staat nach westlichem Vorbild zu schaffen. So wie die Kultur und die Gepflogenheiten des Westens in der Türkei zur Lebensweise werden sollten, so wurden die Prinzipien der westlichen materialistischen Philoso-

---

[30] Siehe Nursi, *Divan-ı Harb-i Örf î* (Istanbul 1975) 22-25.
[31] Şükran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur, Bediuzzaman Said Nursi* (Istanbul 1992) 68-71.

phie zur Lebensgrundlage gemacht. Kurz gesagt sollte die materialistische Philosophie den Platz der islamischen Religion einnehmen.

Auf diese Weise wurde die Türkei zur vordersten Front des Kampfes gegen Unglaube und Materialismus in der Form, die dieser Kampf in der heutigen Welt angenommen hat, genauso, wie sie vier Jahrhunderte lang das Zentrum des Kalifats gewesen war, das „Banner der muslimischen Welt getragen" und sie in den physischen *Dschihad* geführt hatte. Nursi selbst sagte bei mehreren Gelegenheiten, dass, selbst wenn er sich in Mekka befinden würde, er in die Türkei gereist wäre, um „diesen Dienst am Koran auszuführen, nämlich den Glauben zu bewahren...."[32] Bei der Untersuchung von Nursis Antwort auf diese Entwicklungen findet man zwei erwähnenswerte Punkte, die dabei helfen, sie aufzuzeigen. Erstens hatte er mit seiner Umstellung in den Späten Said den Koran zu seinem „einzigen Führer" gemacht; all sein Denken und seine weiteren Arbeiten wurden dadurch direkt inspiriert.

Zusätzlich hatte Nursi von Anfang an verstanden, welchen Weg die neuen Führer der Türkei nehmen würden, und dass man ihre Ideologie nicht mit Politik würde überwinden können. Laut seiner Autobiographie erkannte er, dass die Gottlosigkeit, die die neuen Führer demonstrierten, nur mit dem „Mittel der Weisheit des Korans" bezwungen werden könne.[33] Deshalb zog er sich ganz aus dem sozialen und politischen Leben zurück, und als er 1925 ins Exil geschickt wurde, begann er intensiviert und sich nur darauf konzentrierend zum Beweis der Glaubensgrundlagen direkt vom Koran inspirierte Abhandlungen zu verfassen. In anderen Worten verlangte der Niedergang, der dazu geführt hatte, dass im ehemaligen Zentrum des Islams ein dem Islam feindlich gesinntes Regime errichtet worden war und damit auf den besorgniserregenden Zustand der islamischen Welt hinwies, nach Ausbesserung, Erneuerung und Wiederaufbau von Grund auf.

Geistiges Engagement und Bemühen (*Manevi Dschihad*)

Nursi nannte die Auseinandersetzung, die er angeregt hatte, *manevi dschihad* und „positives Handeln", was in etwa mit „nicht-physischer geistiger *Dschihad", „Dschihad* des Wortes" oder „*Dschihad* der Ethik" übersetzt werden

---

[32] Nursi, *Emirdağ Lahikası* (Istanbul 1959) i, 191.
[33] *Risale-i Nur Külliyatı Müellifi,* 131.

kann. Wie angemessen dieser *Dschihad* war, zeigt sich in der Tatsache, dass sich die Aufklärungsbewegung, die Nursi initiiert hatte, beständig ausweitete und an Stärke gewann. Nach etwa zwanzig Jahren Kampf, gegen Ende der vierziger Jahre, konnte er behaupten, dass die *Risale-i Nur* Bewegung „das Rückgrad des Unglaubens gebrochen“ und den „Atheismus entscheidend geschlagen hatte.“[34]

Darüber hinaus bestand kein Zweifel daran, dass die *Nur* Bewegung und ihre wirksame Methode des „positiven Handelns“ in der Türkei nachhaltig moralisches Erstärken bewirkt und einen aufgeklärten Islam entstehen ließ.

Eine Schlüsselpassage, die das Konzept des *manevi jihad* beschreibt, befindet sich am Ende des elften *Meyve Risalesi.*[35] In dieser Passage drückt Nursi indirekt die Ansicht aus, die er bereits Anfang des Jahrhunderts geäußert hatte, dass nämlich das Zeitalter von „Gewalt und Zwang“ vorbei sei, und dass der aktuelle Kampf im Wesentlichen eine Auseinandersetzung des Wissens, der Wissenschaft und Überzeugungskraft sei. Hier setzt er die Auseinandersetzung jedoch in Zusammenhang mit bestimmten Prinzipien, die das Resultat dieser Entwicklung sind, und sagt darüber hinaus, dass der Koran selbst auf diese Grundsätze anspielt. Für Nursi sind demnach Prinzipien wie „Gewissensfreiheit“ zwangsläufige Ergebnisse des Zeitalters der Wissenschaft – des heutigen Zeitalters – und er sagt, dass der religiöse *Dschihad* eine Form haben sollte, die dem angemessen sei. Und so wie der Koran darauf hinweist, so liefert er auch die Mittel dazu, solch einen *Dschihad* zu bewerkstelligen. Um die Lauterkeit solch eines *Dschihads* zu wahren, sollten diejenigen, die ihn ausführen, einer politischen oder „materiellen“ Auseinandersetzung fernbleiben. Es ist paradox, dass jemand, der die universale Anerkennung von Prinzipien wie „Gewissensfreiheit“ auf diese Weise klar befürwortete und verteidigte, was der Ablehnung von Zwang in religiösen Angelegenheiten gleichkommt, und der sogar gegen den politischen Kampf für die Sache der Religion war, fünfunddreißig Jahre des Exils und der Haft erdulden musste unter dem Vorwand, gegen das Prinzip des „Laizismus“ verstoßen zu haben, dessen grundlegender Bestandteil die Gewissensfreiheit ist.

Um das Konzept des *manevi dschihad* besser zu verstehen, werden wir zunächst seine beiden wichtigsten „Waffen“ untersuchen, nämlich den durch Hinterfragen erworbenen sicheren Glauben (*iman-i tahkiki)* und das „ideelle

---

[34] Z. B. Nursi, *Emirdağ Lahikası*, i, 66, 123, 151.
[35] Nursi, *The Rays Collection [Engl. Übers.*] (Istanbul 1998) 289-290.

geistige Rüstzeug" des *Risale-i Nur*, welches „Hunderte von Mysterien der Religion gelöst und darum materielle Schwerter überflüssig gemacht hatte." Zweitens werden wir ausführlich auf die Frage eingehen, welche Haltung Nursi der Politik gegenüber einnahm, und warum er und die Studenten des *Risale-i Nur* es vermieden, sich in die Politik einzumischen.

Das Erlangen des „Sicheren Glaubens"

Wir sollten uns noch einmal vergegenwärtigen, dass nach der zu Anfang dieses Kapitels erwähnten Klassifikation von *Dschihad* lediglich zwei seiner dreizehn „Stadien" den physischen *Dschihad* im Sinne einer Gewaltanwendung als letztes Mittel enthalten. Der Hauptzweck des *Dschihad* ist es, die „Falschheiten zu entlarven und der Wahrheit zur Verbreitung zu verhelfen" und „Gottes Religion beizustehen und Sein Wort wertzuschätzen." In Übereinstimmung mit dem Hadith „führt *Dschihad* gegen die Polytheisten... mit Worten,"[36] besteht somit eine wichtige Form des *Dschihad* daraus, den Unglauben durch die Anwendung jeglicher Form von Beweis, Argument, Debatte, Bekanntmachung und durch schriftliche oder mündliche Kommunikation mit allen Mitteln zu führen, so wie es die Situation erfordert.[37]

Selbst ein oberflächlicher Blick auf das *Risale-i Nur*, der Sammelbegriff für die Traktate, die Nursi zum Großteil während seiner Verbannung und seines Exils verfasst hatte, zeigt, dass es Eigenschaften aufweist, die es dazu prädestinieren, einen solchen „verbalen" *Dschihad* gegen Unglauben, innovativer Verfälschung und materialistische Philosophie zu führen, die den Gesellschaften aufgezwungen wurden. Und viele seiner Leser haben bezeugt, dass sie genau durch diese Eigenschaften zu „sicherem und bestätigtem Glauben" geführt wurden.[38]

Das herausragendste Merkmal des *Risale-i Nur* ist, dass es fast ausschließlich von den Glaubenswahrheiten und den damit verwandten Dingen handelt. Durch logische und durchdachte Argumente wird bewiesen und aufgezeigt, dass diese Wahrheiten rational und unabweislich sind. Es verwendet den

---

[36] *Abu Da'ûd, „jihad",* 18 (2504); *Nasa'i, "Jihâd",* 1 (6,7), zitiert in *Kutub-i Sitte,* v, 67.

[37] Siehe *Kutub-i Sitte,* v, 67.

[38] Z.B. Nursi, *Kastamonu Lahikası* (Istanbul 1960), 84.

Vergleich und die Allegorie in einer Weise, die selbst die schwierigsten Fragen klärt. Ein wesentlicher Teil basiert auf ausführlichen Vergleichen zwischen dem Koran, seiner Weisheit und Zivilisation, und der Philosophie des Materialismus und ihre Folgen auf die Zivilisation. Der Atheismus und seine Angriffe auf den Glauben werden widerlegt, und es wird gezeigt, dass nur der Koran zur wahren Erfüllung und zum wahren Fortschritt der Menschheit führen kann. Die Wahrheiten der Religion und der modernen exakten Naturwissenschaften werden einander gegenübergestellt und viele dieser Wahrheiten werden im Licht der Wissenschaft beleuchtet. Dieser Punkt betrifft das *Risale-i Nur* dort, wo es „das Antlitz des Korans darlegt, das sich auf die Moderne bezieht", denn inspiriert durch die koranische Methode, die Menschen dazu anzuleiten, über die göttlichen Werke nachzudenken, die im Funktionieren des Universums manifestiert sind, eröffnete Nursi mit dem *Risale-i Nur* und durch das reflektierende Nachsinnen über das Universum und die darin enthaltenen Manifestationen der göttlichen Namen einen neuen und „direkten Weg zur Wirklichkeit". Gleichzeitig entkräftet es die materialistische Philosophie und widerlegt klar und eindeutig die Vorstellungen von ‚Natur als sich selbst erschaffend' und der ‚Kausalität', auf denen sie basieren.

Diese einmalige und dynamische Methode des reflektierenden Denkens zeigt, so Nursi, „die Klarheit der göttlichen Einheit" genau an den Stellen, die dem Naturalismus und anderen materialistischen Philosophien als Grundlage für ihre irrigen Ideen dienen, und „zerreißt somit die Schleier, hinter denen sie sich verstecken wollen."[39] Zusätzlich beweist das *Risale-i Nur* durch die gerade beschriebene Methode und in einer einfach zu akzeptierenden Weise Glaubensfragen, vor denen selbst die größten Gelehrten früherer Zeiten ihre Ohnmacht bekannt hatten, wie z.B. die körperliche Wiederauferstehung, göttlichen Ratschluss (Vorherbestimmung), den Willen des Menschen und viele andere Mysterien, wie den beständigen Wandel im Universum, das Ego des Menschen oder die Interaktionen der kleinsten Partikel.[40] Wir können also sagen, dass das *Risale-i Nur* eine Erklärung für die Religion liefert, die für die Menschen des jetzigen Jahrhunderts und darüber hinaus von Bedeutung ist, da es sowohl ihren Verstand, als auch andere innere subtile Fähigkeiten anspricht und auf die Bedürfnisse der Zeit eingeht.

---

[39] *Ibid.* 174-175.
[40] Nursi, *Letters 1928-1932,* 438-439.

Durch seine unzähligen Grade der Gewissheit sich entwickelnd, wird der Glaube für diejenigen, die der Methode *des Risale-i Nur* folgen, ein entscheidender, laufender Prozess.[41]
Nursi nannte einen derartigen Glauben *iman-i tahkiki*, was mit ‚verifiziertem' oder ‚bestätigendem' Glauben übersetzt werden kann, oder ‚durch Erkundigung oder Nachforschung erlangter Glaube'. Es ist das Gegenteil des *taqlidi iman*, d.h. Glaube durch blinde Imitation oder Gewohnheit. Heutige Islamwissenschaftler haben daher Nursis Bemühungen durch das *Risale-i Nur* die Religionsphilosophie, die Wissenschaft des *kalâm*, zu aktualisieren und die Relevanz für heutige Bedürfnisse erkannt.[42]

Der tatsächliche Kampf

Die natürliche Folge dieser dynamischen intellektuellen Auseinandersetzung gegen den aufgezwungenen Unglauben bestand aus dem tatsächlichen Kampf, die Traktate des *Risale-i Nur* unter den feindseligen und mittellosen Bedingungen der 1920er, 1930er und 1940erJahre zu schreiben und zu verbreiten. Die meiste Zeit war es nämlich faktisch verboten, religiöses Material anzufertigen und zu veröffentlichen, wenn auch nicht per Gesetz. Daher wurde das *Risale-i Nur* im Abseits der Öffentlichkeit in der Einsamkeit der Berge verfasst und Nursi diktierte es einem Schreiber. Da es nach der Abschaffung und dem Verbot der arabischen Schrift keine Druckerpressen mehr gab, mussten alle Kopien von Hand geschrieben werden, ein Unterfangen, das Mut erforderte, denn denjenigen von Nursis Studenten, die diese Aufgabe übernahmen, drohte Verhaftung, Gefängnis und Verfolgung durch die Behörden. Diese Aufgabe verlangte auch ein beträchtliches Maß an Selbstaufopferung, da Papier und Tinte nur schwer zu beschaffen waren und die meist armen Studenten kaum ihren eigenen Lebensunterhalt bestreiten konnten. Nursi ermutigte seine Studenten unentwegt bei diesem „Bemühen *(mucahede)*, die aufklärenden Schriften des Glaubens zu veröffentlichen", und zitierte bisweilen den Hadith: „Am Tag des jüngsten Gerichts wird die Tinte, die die Religionsgelehrten verbrauchen, genauso viel wiegen wie das Blut der

[41] Siehe Nursi, *Emirdağ Lahikası,* i, 102-103.
[42] Abdulkadir Harmancı, *Said Nursi'nin Risalerinde Kelam-Felsefe Problemleri* (Istanbul o.D.), 121.

Märtyrer."[43], und betonte dadurch die überragende Bedeutung dieser Aufgabe. Er impfte ihnen ein, dass ihre Arbeit „wichtiger war als jede andere Angelegenheit."[44]
Die Bewegung wuchs beständig, und Nursi verfolgte das Ziel, dass sich unter den Studenten, zu denen er auch sich selbst zählte, eine kollektive Persönlichkeit (*sahs-i manevi)* bildete. Er legte daher großen Wert darauf, dass die Studenten Aufrichtigkeit *(ihlas)* erwarben und ihre ‚Egos' oder individuelle Persönlichkeit für das ‚Wir' der kollektiven Persönlichkeit einbrachten. Er war der Ansicht, dass im heutigen Zeitalter – dem Zeitalter des Egos – dieser Kampf mit dem Ego *(dschihad-i akbar)* nötig war, denn nur eine kollektive Persönlichkeit dieser Art konnte erfolgreich die kollektive Natur der Kräfte von Irreleitung und Unglauben bekämpfen.[45]

Die Ablehnung der Politisierung der Religion

Die Grundlage für Nursis *manevi dschihad* und sein Ziel waren somit Erneuerung und Wiederaufbau auf der fundamentalsten Ebene – der Ebene des Glaubens. Er bestand immer darauf, dass dies alle anderen Angelegenheiten an Bedeutung übertraf und setzte diese „Aufgabe" in Zusammenhang mit dem Ende der Zeit und sagte, selbst wenn der Mahdi zu jener Zeit käme, dann würde er (der Mahdi) genau dies zur Grundlage seiner Mission machen und nicht anderweitige Angelegenheiten wie das Kalifat oder die Scharia, auch wenn die beiden letzteren in der Öffentlichkeit für dringlicher gehalten werden.[46] Angesichts der derzeitigen Angriffe sind alle anderen Angelegenheiten zweitrangig und weniger wichtig als das Bewahren und die Erneuerung des Glaubens. Da, wie bereits erwähnt, das „Rüstzeug" des *Risale-i Nur* aus dem Koran hervorgegangen war, um diesen *manevi dschihad* zu führen, bedarf es keines „materiellen" Kampfes.

---

[43] Nursi, *Emirdağ Lahikası*, i, 81; Nursi, *The Flashes* [Engl. Übers.] (Istanbul 2000) 222; Nursi, *Kastamonu Lahikası,* 184; A. Hadith Ghazzâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* (Cairo 1968) i, 6; al-Munawi, *Fayd al-Qâdir,* vi, 466; al-'Ajlûnî, *Kashf al-Khafâ',* ii, 561; Suyûtî, *Jâmi al-Saghîr,* Nr. 10026.
[44] Nursi*, Hizmet Rehberi* (Istanbul 1991) 170-172.
[45] Siehe Nuris, *Kastamonu Lahikası,* 102, 135; Nursi, *Flashes,* 203.
[46] Siehe Nursi, *Emirdağ Lahikası*, i, 259-261; Nursi, *Kastamonu Lahikası,* 57, 104.

Diese Frage ist besonders wichtig, da Nursi der Politik völlig gleichgültig gegenüberstand und sich nicht darin einmischte – auch wenn dies möglicherweise seiner Sache dienlich gewesen wäre und ihre Bedingungen erleichtert hätte. Wir werden daher kurz Nursis Gründe für seine ablehnende Haltung beleuchten, und zwar anhand von Antworten, die er auf die ihm gestellte Fragen gab.

Erstens mussten die Leute überzeugt und für die Wahrheit „gewonnen" oder „zurück gewonnen" werden; in der Hinsicht hat die Politik meistens eine gegenteilige, negative Auswirkung:

> Die größte Gefahr, die den Leuten des Islam heute droht, ist, dass ihre Herzen angegriffen und ihr Glaube durch die Irreleitung Schaden nehmen werden, die aus der atheistisch-materialistischen Wissenschaft und Philosophie hervorgeht. Die einzige Lösung dafür ist das *Risale-i Nur*; das *Licht des Korans* muss ihnen gezeigt werden, damit ihre Herzen geheilt werden können und ihr Glaube gerettet wird... Aus diesem Grund sehe ich mich gezwungen, das *Licht des Korans* mit all meiner Kraft anzunehmen, doch der Klub der Politik kommt für mich nicht in Frage, unabhängig davon, welche Form er hat.[47]

Zweitens, die Glaubenswahrheiten durften weder ausgenutzt, noch herabgewürdigt werden. In Nursis Augen standen die Glaubenswahrheiten und der damit verbundene Dienst über allem in dieser Welt. Er selbst vermied peinlich jede Aktivität, die zur Ausbeutung dieser religiösen Wahrheiten hätte führen können.[48] Sie durften für nichts instrumentalisiert oder gar degradiert werden, insbesondere nicht für politische Strömungen und Kräfte. Aus diesem Grunde war es im Hinblick auf den „Dienst am Allweisen Koran" den *Risale-i Nur* Studenten „kategorisch verboten", sich in die Politik einzumischen.[49]

Der dritte und wichtigste Grund dafür, dass Nursi die Politik mied, war die Aufrichtigkeit (*ihlas)*, „die größte Kraft" des Wegs des *Risale-i Nur*[50] und sei-

---

[47] Nursi, *Flashes,* 143-144. Siehe auch Nursi, *Letters 1925-1932* (Istanbul 1997), 68-70.

[48] Siehe Nursi, *Emirdağ Lahikası*, i, 266.

[49] Siehe Nursi, *Kastamonu Lahikası*, 96, 105.

[50] *Ibid.,* 107.

ne „Grundlage". Die Aufrichtigkeit in der Wahrnehmung der Pflichten gegenüber dem Koran und dem Glauben verlangt, dass man den Erfolg der Bemühungen allein Gott überlässt. Dies ist ein empfindlicher Punkt, da man in politischen Dingen sofortige Ergebnisse erwartet und die Aufrichtigkeit schwer aufrecht zu erhalten ist.

Viertens stellte sich die Frage von Parteilichkeit und Aufrichtigkeit. Nursi schrieb: „Die Aufrichtigkeit, die Grundlage unseres Weges, hält uns ab [von jeglicher Einmischung in die Politik, weil in dieser Zeit der Leichtfertigkeit eine Person mit Parteilichkeit alles für diese opfert... Die Glaubenswahrheiten und der heilige Dienst des *Risale-i Nur* können jedoch durch nichts im Universum instrumentalisiert werden. Ihr einziges Ziel kann nur Gottes Zufriedenheit sein."[51]

Fünftens hat die Parteilichkeit, abgesehen davon, dass sie die Menschen dazu veranlasst, die Religion auszunutzen, weitere negative Folgen, eine davon ist die Zwietracht und das Zerstören der Einheit unter den Muslimen.[52]

Sechstens war die Tatsache, dass die Unschuldigen als Folge davon Unrecht erleiden, ein weiterer wichtiger Grund dafür, dass Nursi selbst und die *Risale-i Nur* Studenten eine Einmischung mit aller Kraft zu vermeiden suchten. Nach Nursis Ansicht widersprach es völlig der islamischen Gerechtigkeit, wenn Unschuldige wegen den Schuldigen leiden mussten. Er zitierte dazu den Vers: „Keiner, der Lasten trägt, wird die Last eines anderen tragen" (z.B. 6,164) als Prinzip in verschiedenen Zusammenhängen, doch insbesondere dann, wenn er Vergleiche zwischen der wahren Zivilisation nach Islam und der gegenwärtigen Zivilisation anstellt. Denn das ist ein Prinzip, das von dieser ‚Zivilisation' beständig verletzt wird.

Manevi Dschihad **und „Positives Handeln"**

In der letzten *ders* (Lektion), die Nursi seinen Studenten vor seinem Tod gab[53], betonte er, dass das Konzept des geistigen Engagement und Bemühens *(manevi dschihad)* für den Weg des *Risale-i Nur* von zentraler Bedeutung sei und wiederholte, dass die Unschuldigen nicht wegen den Taten einiger

---

[51] Nursi, *Emirdağ Lahikası*, i, 38.
[52] Siehe Nursi, *Kastamonu Lahikası,* 84.
[53] Nursi, *Emirdağ Lahikası,* ii, 213-219.

Verbrecher leiden und in Mitleidenschaft gezogen werden dürften. Aus diesem Grund ist die Anwendung von Gewalt innerhalb des ‚Gebiets des Islam' nicht erlaubt. „Gewalt darf im Extremfall nur gegen physische Angriffe von außen angewandt werden..." Und er wiederholte abermals den Vers: „Keine Last tragende Seele trägt die Last einer anderen." (6,164; 17,15; etc.) und bemerkte dazu, dass heutzutage der Unterschied zwischen externem *Dschihad* und internem *Dschihad* sehr groß sei. Das Handeln innerhalb dieses Landes, d.h. im ‚Gebiet des Islam' muss „positives Handeln" sein. Da die Zerstörung nicht physischer oder materieller Natur ist, sondern ethischer und spiritueller (*manevi)*, so sollte auch der Kampf dagegen gleicher Art sein. „Unsere Pflicht muss das ‚positive Handeln' sein, nicht das ‚negative Handeln'. Es gilt, einzig dem Glauben [in den Religionswahrheiten] zu dienen, in Übereinstimmung mit dem göttlichen Wohlgefallen, und ‚sich nicht in Gottes Belange einzumischen'... der positive Dienst am Glauben, der die Wahrung öffentlicher Ordnung und Sicherheit mit sich bringt. ..."[54]

Tatsächlich beschrieb Nursi die *Risale-i Nur* Schüler als die „Bewahrer des öffentlichen Friedens." Denn beim „Lehren der Glaubenswahrheiten pflanzen sie in den Kopf eines jeden ‚eine Barriere' gegen [falsches Handeln] ein, und bewahren dadurch die öffentliche Ordnung und Sicherheit."[55]

Der Grund dafür, warum Nursi dieser Funktion des *Risale-i Nur* so große Bedeutung beimaß, wird in einem Brief erläutert, den er Mitte der 1940 Jahre schrieb. Er sagt darin, dass das *Risale-i Nur* „eine Art Rettung für dieses gesegnete Land" sei und dachte daher, es sei an der Zeit, dass es durch Veröffentlichung in Erscheinung treten sollte, um „die beiden schrecklichen Katastrophen abzuwehren", die ihnen bevorstanden, und die Anarchie und Korruption, die sie zu verursachen suchten.[56]

Eine dieser beiden „Katastrophen" oder „Strömungen" war der Kommunismus, der die Türkei nicht nur von Norden her bedrohte, sondern auch im Land Fuß gefasst hatte. Die zweite umfasste die Organisationen, deren Ziel es war, Atheismus, Zwiespalt und Chaos zu verbreiten. Diese Strömungen stellten die konkreten Gefahren dar. Ihr letztendliches Ziel war es, den Frieden zu zerstören und durch Agitation die Verbindungen zu durchtrennen, die noch zwischen den Menschen bestanden. Das türkische Volk, das so-

54 *Ibid.,* 213-214.
55 *Ibid.,* 128.
56 *Ibid.,* I, 101.

wohl von seinem natürlichen Völkerverbund als auch vom Islam abgetrennt worden war, der Quelle seiner Stärke, würde der Korruption dieser verwerflichen irreligiösen Strömungen nicht standhalten können und ein Opfer der Anarchie werden, die aus seiner moralischen Zerstörung folgte.[57] Denn in Nursis Worten „ist ein Volk ohne den Halt durch den Glauben hinfällig."[58] Das *Risale-i Nur* war eine „koranische Barriere" gegen die Flut des Kommunismus aus dem Norden und gegen die ethische und spirituelle Zerstörung" durch seine versteckten Helfer im Land. Es war ein „Erneuerer mit der Kraft einer Atombombe", um die Korruption zu beheben, die von diesen Strömungen ausging.

In einem als „äußerst wichtig" gekennzeichneten Brief beschrieb Nursi die wichtigste Aufgabe der *Risale-i Nur* Studenten zu jener Zeit als:

> Die *taqwa* – [sich dem Verbotenen zu enthalten und Gutes zu tun] – zur Grundlage für ihr Handeln gegen die [ethisch-moralische] Zersetzung zu nehmen... Wo immer das *Risale-i Nur* sich gegen diese fürchterliche Zerstörung stellt, stoppt es sie und stellt wieder Ordnung her. Wie damals, als Gog und Magog Verderben in die Welt brachten, indem sie die Barriere des Dhu'l-Qarnayn zerstörten, so hat nun eine dunkle Anarchie und Gottlosigkeit, die noch schrecklicher ist als die von Gog und Magog, damit begonnen, das Leben und die Moralität zu verderben, indem sie versucht, die Barriere des Koran [und] der Scharia von Muhammad ins Wanken zu bringen. So Gott will, wird das „ideelle Engagement" (*manevi mucahedeler)* der *Risale-i Nur* Studenten angesichts dieser Ereignisse ihnen eine große Belohnung bei wenigen Handlungen einbringen, wie in den Zeiten der Gefährten [des Propheten]. [59]

Die Tatsache, dass die Kräfte, deren Absicht es war, zu verderben und zu destabilisieren, erfolglos waren, obwohl sie in der Türkei aktiver gewesen waren als in anderen Ländern, wie z.B. dem Iran, Ägypten und Nordafrika, schrieb Nursi den 600.000 Exemplaren des *Risale-i Nur* und den 500.000

---

[57] *Ibid.,* 214-216; ii, 177-178.
[58] *Ibid.,* ii, 216.
[59] Nursi, *Kastamonu Lahikası,* 106-107.

Risale-i Nur Studenten zu, die die Öffentlichkeit dabei unterstützten, dem Chaos standzuhalten.[60]

Weitere Aspekte des ‚positiven Handelns'

Der Weg des *Risale-i Nur* erfordert ‚positives Handeln' gegenüber allen, gleichgültig welcher Konfession und Weltanschauung, gegenüber Christen und sogar gegenüber Anhängern abtrünniger Sekten innerhalb des Islams. Dies galt selbst dann, wenn sie aggressiv oder feindselig waren. Die Gottesfürchtigen mussten angesichts der Kräfte des Atheismus eine gemeinsame Front wahren und nicht in Streitereien verfallen:

> Ermuntert solche Leute nicht dazu, zu diskutieren und Streitgespräche zu führen. Selbst wenn sie aggressiv sind, schlagt nicht zurück... denn da sie glauben, sind sie in dieser Hinsicht wie Brüder und Geschwister… unser Weg gestattet es nicht, zurückzuschlagen, denn es gibt Feinde, die viel schlimmer sind als diese... diese außergewöhnlichen Zeiten, unser Weg und unser erhabener Dienst erfordern es, dass wir uns nicht mit denen befassen, die glauben, selbst wenn sie abwegige Ideale haben, oder dass wir uns gar mit den Christen, die doch Gott anerkennen und an das Jenseits glauben, über bestimmte strittige Punkte disputieren....[61]
>
> Unser Weg ist es, positiv zu handeln. Er gestattet uns nicht, über andere [Gläubige] nachzudenken oder gar mit ihnen zu streiten.[62]

Ein weiterer Aspekt des ‚positiven Handelns' waren Geduld und Nachsicht angesichts von Unterdrückung; dies verlangte ein extrem hohes Maß an Selbstaufopferung: „Es ist unsere Pflicht, positiv zu handeln, und nicht negativ. Sie besteht einzig daraus, [der Sache] des Glaubens zu dienen in Übereinstimmung mit dem göttlichen Wohlgefallen, und dass wir uns nichts anmaßen. Wir haben die Aufgabe, in unserem positiven Dienst des Glaubens jeder Schwierigkeit mit Geduld und Dank [zu begegnen]..." Dann brachte sich Nursi selbst als Beispiel vor, der „auf all die schlechte Behandlung, die

---

[60] Nursi, *Emirdağ Lahikası,* ii, 77.
[61] Nursi, *Kastamonu Lahikası,* 186-187.
[62] *Ibid.,* 183. Siehe auch *Zwanzigste Lem'a.*

[er] in mehr als 30 Jahren erfahren“ hatte, „mit Geduld und Verzicht reagierte, um positiv, und nicht negativ zu handeln. ...“[63]
Als Grund dafür, dass er auf die „schwere Tyrannei durch die heimlichen Feinde dieses Landes und der Religion“ nicht mit „Gewalt“ oder „negativem“ Handeln reagiert hatte, gab er wiederum an, dass die unschuldige Mehrheit nicht wegen „10% gottloser Atheisten“ zu Schaden kommen sollte, und damit die öffentliche Ordnung gewahrt bliebe.[64]

Zur Freiheit und wahren Frömmigkeit

Wie bereits erwähnt bin ich der Meinung, dass Nursi die allgemeinen Prinzipien, an die der *Dschihad* ‚dem Gotteswort Respekt und Anerkennung entgegen zu bringen' in der heutigen Zeit geknüpft sein sollten, so wie dies der Frühe Said in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts verkündete, bereits in seiner Jugend formulierte. An diese Prinzipien hielt er sich sein ganzes Leben lang. Dennoch entwickelte er die ganzen Prinzipien des *manevi dschihad* und des ‚positiven Handelns' erst als Später Said, der dadurch gekennzeichnet war, dass er sich voll auf den Koran konzentrierte und seine Handlungen darauf begründete. Nursi stellte diese Prinzipien niemals in irgendeiner Art von Manifest dar, sondern erklärte sie seinen Studenten, wie es die Umstände erforderten. So erkennen wir, wie mit der langsamen Veränderung und Erleichterung seiner Bedingungen während der fünfunddreißig Jahre Exil und Gefangenschaft, dieser *Dschihad* entsprechend Gestalt angenommen hat. Meiner Ansicht nach passte er dabei nicht so sehr seine Meinung den sich verändernden Ereignissen an, sondern er bestimmte die Form und die Methode dieses *Dschihads* in Abhängigkeit davon, welchen Lauf die Dinge nahmen, und leitete darin seine Studenten und Leser. Er legte sogar die Richtlinien dafür fest, wie dieser *Dschihad* nach seinem Tod fortzuführen sei, da er den *manevi dschihad* und das ‚positive Handeln' formulierte, als er erkannt hatte, welchen Lauf die Dinge in Zukunft nehmen würden. Die positive Entwicklung und Resultate sowie die weltweite Anerkennung seiner Ansätze sind Belege für die Richtigkeit seiner Einschätzung.

---

[63] Nursi, *Emirdağ Lahikası,* ii, 213.
[64] *Ibid.,* 136-137.

Abgesehen von der Kontinuität in seinen Gedanken, die ich im Abschnitt ‚Den Glauben bewahren' über den Späten Said vorgestellt habe, ist der stärkste Beweis dafür, dass Nursis *manevi dschihad* sich so entwickelte, wie er es prognostiziert hatte, die Tatsache, dass er in den letzten zehn Lebensjahren, die Periode, die als der Dritte Said bekannt ist, einige Ideen, die er zu Anfang des Jahrhunderts als Früher Said zum Ausdruck gebracht hatte, noch einmal erörterte. Denn mit der Niederlage der Republikanischen Volkspartei (RVP) und der Machtübernahme durch die Demokratische Partei im Mai 1950 unter Adnan Menderes, der dem Islam positiv gesonnen war und beabsichtigte, die anti-islamischen Maßnahmen der RPV zu revidieren, wurden die Bedingungen für Nursi etwas leichter und ermöglichten es ihm, mit seinen Anregungen wieder mehr in die Öffentlichkeit zu treten. Dabei traten viele Ideen des Frühen Said wieder neu zum Vorschein, was ein weiterer Anhaltspunkt für die Kontinuität in seinem Denken ist.

Unterstützung von Menderes und seiner Demokratischen Partei

In den 1950er Jahren unterstützte Nursi Menderes und die Demokraten auf Grund der Lockerung der Verbote, die sie zu Gunsten von Freiheit, Selbstbestimmung und Alltagspraxis der Religion wie dem formelle Gebet, dem Esan und anderem ergriffen und damit einen Teil des Schadens *(manevi tahribat)* behoben hatten, den die fünfundzwanzig Jahre der Herrschaft der RVP verursacht hatte. Dies geschah einerseits, um die RVP daran zu hindern, wieder an die Macht zu kommen, da die Kommunisten diese Partei als Tarnung benutzten und dadurch eine Gefahr für das Land darstellten, was sich wenige Jahre nach Nursis Tod bewahrheiten würde. Andererseits war er davon überzeugt, dass die Demokraten „die *Risale-i Nur* Studenten" bei ihren Bemühungen unterstützten, eine „Barriere" gegen die Demoralisierung zu bilden.[65]

Diese Unterstützung beinhaltete keineswegs einen aktiven Eingriff in die Politik, sondern bestand aus Rat und Leitung in Hinblick auf diese Punkte und die Unterstützung des *Risale-i Nur* und der Sache des Islams. Nursi schrieb folgendes an Celal Bayar, nachdem dieser 1950 zum Präsidenten der

---

[65] *Ibid.,* 52, 177-178.

Türkei ernannt worden war: „Angesichts derer, die uns dadurch unterdrückt haben, indem sie die Politik in fanatischer Weise zum Werkzeug für die Unterdrückung gemacht haben, arbeiten wir für das Glück dieses Landes und dieser Nation, indem wir die Politik zum Werkzeug und zum Freund der Religion machen.“[66]

Für Nursi war der Islam das einzige Mittel zur Erlösung und zum Glück im Diesseits und im Jenseits. Die Demoralisierung durch Materialismus und Atheismus hätte Anarchie und Niedergang zur Folge und würde letztlich das Land und den Staat destabilisieren. Die Kräfte, die auf diese Zerstörung hin arbeiteten, stellten nur eine kleine Minderheit dar, und sie nutzten die Politik für ihre antireligiösen Zwecke und waren die Ursache für die ganze Verfolgung und das Unrecht, das das Volk, Nursi und seine Gefolgsleute erlitten hatten. Gegen die Tyrannei dieser „fünf Prozent“ und ihre unheilvollen Ziele hatte Nursi 25 Jahre lang gekämpft.

Somit nahm der Rat, den Nursi Menderes und den Demokraten gab, oft die Form an, dass er sie über die verschiedenen atheistischen Strömungen aufklärte und sie vor den möglichen zu erwartenden zerstörerischen und zersetzenden Folgen warnte. Als Gegenmittel schlug er verschiedene koranische Prinzipien vor, die diesen Vorgang aufhalten und umkehren würden. Er wollte ihnen klar machen, dass dies im Wesentlichen ein Kampf zwischen Glaube und Unglaube war, zwischen Religion und materialistischer Philosophie. Zwischen Glaube und Unglaube gab es nichts, keinen dritten Weg.[67] Gewisse philosophische Prinzipien des Westens, die einseitig während der Verwestlichung übernommen worden waren, waren von Grund auf ungerecht und hatten zu extremer Parteilichkeit geführt, zu einer ausbeuterischen und despotischen Bürokratie, Rassismus, Hass und einer Spaltung innerhalb der Gesellschaft, um nur einiges zu nennen. Durch die Zerstörung der öffentlichen Ordnung und der Einheit und Harmonie der Gesellschaft hatten sie eine erschreckende Korruption, Unordnung und Ungerechtigkeit geschaffen. Die einzige Lösung angesichts dieser Gefahren waren bestimmte islamische Prinzipien, die zu Brüderlichkeit, dem Gefühl der friedfertigen Verbundenheit, zu öffentlicher Ordnung, wahrer Gerechtigkeit, Solidarität etc. führten.[68] Daneben wies Nursi darauf hin, dass nicht „physische Kräfte

---

[66] *Ibid.,* 17.
[67] Siehe *ibid.,*60-61.
[68] *Ibid.,* 142-145.

oder internationale Abkommen" den Atheismus und die Zerstörung aufhalten würden, sondern die „Glaubenswahrheiten und der Koran und die religiöse Überzeugung des Herzens (*maneviyat-i kalbiye)*." Daher begrüßte er die Schritte der Regierung, in den Schulen Religionsunterricht als obligatorisches Fach einzuführen.[69]

Nursi erinnerte an jene, die in früheren Epochen ähnliche Ziele angestrebt hatten, und um sie in dieser Hinsicht anzuspornen, nannte er die Demokraten *Ahrarlar* (die Freiheit Liebenden) und diejenigen, die für die von der Scharia geforderte Freiheit (*Hürriyet-i şeri'iye)* arbeiten.[70]

Ausweitung der Publikation

Angesichts der Tatsache, dass sich das *Risale-i Nur* bei der Behebung der moralischen und spirituellen Zerstörung wirkungsvoll gezeigt hatte, versuchte Nursi, offizielle Unterstützung zu bekommen. Er ersuchte die Regierung auch gelegentlich darum, es drucken und veröffentlichen zu dürfen.[71] Doch diese Versuche schlugen fehl, und erst im Jahre 1956, als das *Risale-i Nur* endgültig durch das Gericht in Afyon „entlastet" worden war, konnte Nursi es seinen Schülern bewilligen, es auf modernen Druckerpressen in lateinischer Schrift drucken zu lassen.

Von 1950 an wohnten einige von Nursis Studenten in Ankara, um Arbeiten dieser Art auszuführen. Sie trafen sich mit Abgeordneten der Nationalversammlung und unterstützten aktiv die Sache des *Risale-i Nur*. Ankara wurde auch zum Zentrum der Veröffentlichung nach 1956, so dass Nursi seine Studenten dort als ‚an der Front' (*mücâhede cephesinde)* bezeichnete.[72]

Bemerkenswert ist, dass die *Risale-i Nur* Studenten die erste gedruckte Kopie in grünen Stoff binden ließen – grün war ja die Farbe des Islam – und es Nursi schenkten, der sich in Isparta aufhielt. Nursi ließ jedoch den Einband entfernen und von einem Buchbinder vor Ort durch einen roten Buchdeckel ersetzen – rot als Farbe des *Dschihad* – und diese charakteristische Farbe wurde seither beibehalten.

---

[69] *Ibid.,* 60.
[70] Z.B. *ibid.,* 20,25.
[71] *Ibid.* 10-11, 151, 178.
[72] *Ibid.,* 57.

In den 1950er Jahren ließ Nursi ebenfalls die wichtigsten Werke des Frühen Said wieder auflegen, wie z.B. *Münâẓarat* und *İki Mekteb-i Musibetin Şehadetnâmesi veya Divan-ı Harb-i Örfi,* welche Erörterungen vieler der bereits diskutierten Themen enthielten. Er selbst übersetzte seine berühmte *Hutbe-i Şamiye* (Damaskspredigt) vom Arabischen ins Türkische und veröffentlichte sie mit einigen Zusätzen.

Ausweitung der Risale-i Nur Bewegung

Die großangelegte Veröffentlichung des *Risale-i Nur* in der neuen (lateinischen) Schrift führte dazu, dass die Zahl der Leser des *Risale-i Nur* und die Bewegung zunahmen. Als Folge davon wurden im ganzen Land *dershaneler* (Studienzentren) eröffnet.[73]

Islamische Einigkeit (İttihad-ı İslam)

Ein weiteres Problem, das in den Bereich des *manevi dschihad* des Dritten Said fällt, und mit dem sich Nursi in seiner Jugend befasst hatte, ist die Einigkeit unter den Muslimen. Dies beinhaltete sowohl, Menderes dazu zu drängen, die Beziehungen mit der muslimischen Welt zu erneuern, die seit der Gründung der Republik quasi nicht mehr existierten, als auch sich darum zu bemühen, das *Risale-i Nur* ins Arabische übersetzten und in der arabischen Welt verbreiten zu lassen.

In seinen Briefen an Menderes und die Regierung misst er dieser Angelegenheit größte Wichtigkeit bei. Er warnte ihn nicht nur vor der „Strömung“, die versuchte, durch Verbreitung der Atheismus in der muslimischen Welt Misstrauen und Feindschaft gegenüber der Türkei zu erzeugen, sondern forderte die Demokraten auf, an das islamische Erbe anzuknüpfen, da die Muslime der ganzen Welt sie brauchen würden und diese wären für sie ebenso eine große Stütze. Nur so könne die islamische Welt aus den vielen Miseren herauskommen.[74]

[73] Siehe *ibid.,* 101, 105, 203.
[74] *Ibid.,* 56, 178.

Zu jener Zeit, den späten 1940er und 1950er Jahren, als verschiedene muslimische Länder in Asien und Afrika ihre Unabhängigkeit von den Kolonialmächten erlangten und eigene Staaten wurden, war dies ein Indiz für Nursi für eine positive Entwicklung auch in Bezug auf den Westen und den universalen Werten des Islam, denen man sich annähert.[75]

Die Medresetü'z-Zehra

Nursi verglich die Universität, die die demokratische Regierung in der Osttürkei bauen wollte, mit seiner Medresetü'z-Zehra und schlug der Regierung vor, ihr eine religiöse Grundlage zu geben, auch im Hinblick darauf, dass er solch einer Institution eine wichtige Rolle beimaß und davon ausging, dass sie dazu beitragen würde, gegen den trennenden Rassismus zu arbeiten und den Frieden und die Einheit unter den muslimischen Völkern im Osten zu sichern.[76] Im selben Licht sollte sein Unterstützungsschreiben für den Aufbau des CENTO gesehen werden, das auch die Diskussion um die Universität im Osten enthält.

Haltung dem Westen gegenüber

Wie bereits beschrieben vertrat Nursi die Ansicht, im modernen Zeitalter sollte den Europäern die erhabene Natur des Islams gezeigt werden, denn würde dies geschehen, würden sie den Islam anerkennen, „denn die Zivilisierten erreicht man durch Wissen." Insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg entdeckte Nursi weitere Anzeichen dafür, dass der Islam im Westen besser bekannt werden und Akzeptanz finden würde, und er beschrieb dies in einigen Briefen.[77]

Darüber hinaus war er der Ansicht, dass die aus dem Kommunismus und dem Atheismus hervorgehende Anarchie die größte Gefahr für die Menschheit darstellte und befürwortete folglich nach dem Zweiten Weltkrieg eine politische Allianz mit dem Westen gegen diese Gefahr. Er glaubte, dass die

---

[75] *Ibid.,* 100.
[76] *Ibid.,* 195-197.
[77] *Ibid.,* i, 237, 244-245, 262-263.

europäischen Mächte, die bislang gegen die islamische Einigung gewesen waren, dieser nun nicht mehr entgegenstanden, sondern sie nun vielmehr benötigten[78], und daraus resultierte seine Unterstützung für den Bagdad Pakt. Auch hielt er die Vereinigten Staaten für ein Land, das sich „ernsthaft um die Religion bemühte", und dass auf dieser Basis aufrichtig freundschaftliche Beziehungen mit den USA hergestellt werden sollten.[79] Tatsächlich geht aus Nursis Brief an den Präsidenten und Premierminister anlässlich des Aufbaus des CENTO hervor, dass er davon überzeugt war, dass Friede und Versöhnung auf der Grundlage von Religion, Wissen und Gelehrsamkeit gefördert werden sollte, nicht nur unter den muslimischen Völkern, sondern auch zwischen dem Westen und den muslimischen Ländern.[80]

Zusammenfassung

Mit der Formulierung des *Dschihad* als *manevi dschihad* und ‚positives Handeln' beabsichtigte Nursi, gegen das zu kämpfen, was er als die größte Gefahr für den Islam und für die ganze Menschheit im gegenwärtigen Zeitalter ansah, nämlich die materialistische atheistische Philosophie. Die Erneuerung des Glaubens und das Bestreben, die Wichtigkeit und Bedeutsamkeit der Religion des Islams für die Mehrheit der Gläubigen zu demonstrieren, insbesondere für jene, die den atheistischen, Ethik und Moral untergrabenden Ideoogien ausgesetzt worden waren, würde die Grundlage legen für eine echte Erneuerung des Individuums und der Aufklärung der muslimischen Welt für die Wiederherstellung zivilisierter Gesellschaften nach den universellen Idealen des Islam.

Dadurch würde nicht nur der Glaube der Muslime gerettet, sondern solch ein *Dschihad* würde auch zahlreiche Menschen im Westen für die Wahrheiten des Islams gewinnen.

Da der Kampf zwischen Wahrheit und Unwahrheit in der heutigen Zeit auf der Ebene der Ideen, der Wissenschaftlichkeit, der Argumente und rationaler Beweisführung stattfindet, waren „die Waffen" von Nursis *manevi dschihad* logische Beweise der Glaubenswahrheiten, durchdachte Argumente und

---

[78] *Ibid.,* ii, 24.
[79] *Ibid.,* 178.
[80] *Ibid.,* 195-196.

Überzeugungskräfte, die einerseits „mit dem Wort des Korans" gegen Naturalismus und Kausalität [die Grundlagen der materialistischen Philosophie] ausgeführt wurden und die Zweifel zerstreuten, die sie verursachten, und auf der anderen Seite dem Menschen zu „sicherem und bestätigtem Glauben" verhalfen. Diese Art der Realität (*hakikat)* ist direkt vom Koran und seiner Weisheit inspiriert und geht insbesondere auf die Bedürfnisse derjenigen ein, die in diesem Jahrhundert vom wissenschaftlichen Fortschritt geweckt wurden, und bietet die Grundlage für die Entwicklung von wahrer Frömmigkeit (*taqwa)* und Ethik.

Ein derartiger Glaube ist auch die Grundlage für den zweiten Bestandteil von Nursis *Dschihad,* dem ‚positiven Handeln', dessen wichtigster Aspekt darin besteht, die moralische und spirituelle Erosion (*manevi tahribat)* der verschiedenen Ableger der materialistischen Philosophie zu bekämpfen. Daher hielt Nursi es für die oberste Pflicht der *Risale-i Nur* Studenten, die öffentliche Ordnung und Sicherheit zu wahren, selbst angesichts der vorsätzlichen und schweren Provokationen, Unterdrückung und Ungerechtigkeit, worunter sie zu leiden hatten, und für die Einheit und Solidarität der Gesellschaft zu arbeiten.

Selbst in den härtesten Tagen der Einparteienherrschaft hielt Nursi lediglich fünf bis zehn Prozent ihrer Vertreter für die destruktiven anti-islamischen Maßnahmen verantwortlich, die durchgeführt wurden. Diese heimlichen Helfer des Kommunismus und anderer „Strömungen" versuchten einerseits, ihn und seine Studenten zu beseitigen, andererseits kämpfte er gegen sie, wie er den Gerichten sagte. Angesichts ihrer Absichten, die er nur zu gut verstand, stellte sich Nursi nicht gegen die Regierung oder das von ihr eingeführte System. Um die öffentliche Ordnung zu wahren, führte er seinen Widerstand innerhalb des Systems durch und nutzte es sogar zu seinem Vorteil, trotz seiner extrem ungünstigen Position, und trotz der fünfunddreißig Jahre Ungerechtigkeit, die er durch den Missbrauch des Laizismus und dieses Systems hatte erdulden müssen.

Dieser geduldige Kampf verhalf Nursi und seinen Studenten zum Triumph über ihre Feinde. Unter Menderes und den Demokraten wurde es ihm nicht mehr verboten das *Risale-i Nur* zu veröffentlichen und er konnte seine Aktivitäten fortsetzen, nachdem die Demokraten 1950 an die Macht gekommen waren.

Nursi war davon überzeugt, dass dem Koran und den islamischen Weisheiten die Zukunft gehört, dass das Wort Gottes Geltung erlangen würde. Inspiriert durch den Koran erkannte Nursi, dass dies nur durch Erneuerung, Instandsetzung und Wiederaufbau auf unterster Ebene geschehen konnte, was einen allmählichen Wandel erforderte, der die ganze Gesellschaft umfasste.

Obwohl Nursi die Prinzipien des *manevi dschihad* und des ‚positiven Handelns' unter den restriktiven Bedingungen der frühen Jahrzehnte der türkischen Republik entwickelt und dabei einerseits die grundsätzliche Natur des Kampfes zwischen Wahrheit und Unwahrheit in der heutigen Zeit deutlich gemacht und unter dem Gesichtspunkt von Koran und der atheistischen Philosophie erklärt hatte und dabei wichtige Mittel an die Hand lieferte, ersteren zu verteidigen und letztere zu bekämpfen, und dadurch dass er andererseits darauf bestand, die Korruption in der Gesellschaft, die von den Kräften verursacht wurde, die jene Ideologien repräsentierte, auf ‚positive' Weise zu beheben, legte er die Grundlage für einen *Dschihad*, dessen Bedeutung weit in die Zukunft reichen würde. Ja, Nursi sah dem entgegen, dass diese positive Methode der Erneuerung und Aufklärung in der ganzen muslimischen Welt übernommen werden und dadurch eine stabile Grundlage für ihre Zukunft bieten würde.

6

Offenbarung, Vernunft und Wahrheit bei Said Nursi und Paul Tillich

- Vernunft und Offenbarung
- Nursis Ableitung der wissenschaftlichen Disziplinen
- Tillichs Ableitung der Wissensdisziplinen
- Dimensionen der Wahrheit

Kelton Cobb

Der christliche Theologe Paul Tillich und der muslimische Theologe Said Nursi sind sich nie begegnet. Soweit ich weiß wurden sie auch nie zuvor gemeinsam in einem Satz erwähnt. Tillich (1886-1965), Sohn eines lutherischen Pastors, wuchs in Preußen auf, östlich von Berlin, im heutigen Polen, erwarb die Doktorwürde in Philosophie und Theologie, wurde 1912 ordiniert, diente im ersten Weltkrieg als Kaplan für die deutsche Wehrmacht in den Schützengräben der Westfront, kehrte nach dem Krieg in das Chaos Berlins zurück, wurde politisch aktiv und war Mitbegründer einer Bewegung, die „religiöser Sozialismus" genannt wurde (als Gegengewicht zum antireligiösen Sozialismus, der in Teilen Europas auf dem Vormarsch war). Er unterrichtete an fünf deutschen Universitäten, bevor er 1933 auf Druck des Naziregimes in die USA emigrieren musste. Den Rest seines Lebens verbrachte er im Exil in den Vereinigten Staaten. Von der Politik enttäuscht unterrichtete er Theologie an den theologischen Fakultäten in New York, Boston und Chicago. Während dieser Zeit schrieb er auch sein Hauptwerk, *Systematische Theologie*. Heute gilt er als einer der einflussreichsten protestantischen Denker des 20sten Jahrhunderts.

Said Nursi (1876/1877-1960) wurde als Sohn einfacher kurdischer Dorfbewohner in Ostanatolien geboren; sein Vater war Bauer. Beide Eltern waren fromme Muslime. Er studierte an zahlreichen *Medresen*, brachte sich selbst Naturwissenschaften und Philosophie bei, wurde Lehrer und Bildungsreformer, diente im ersten Weltkrieg als Befehlshaber auf Seiten des Osmani-

schen Reiches und schrieb einen Korankommentar, während er heldenhaft die Russen im Kaukasus bekämpfte. Er wurde gefangen genommen und verbrachte zwei Jahre als Kriegsgefangener in Russland, konnte jedoch fliehen. Nach dem Krieg stürzte er sich in die Arbeit mehrerer sozialer und politischer Bewegungen, die sich gegen die Folgen der britischen Besatzung von Istanbul wendeten. 1922 wurde er von Mustafa Kemal Atatürk nach Ankara berufen, wo ihm ein Posten in der Regierung der neuen Republik Türkei angeboten wurde. Er lehnte jedoch ab. Kurz danach wurde er unrechtmäßigerweise beschuldigt, am ostanatolischen Aufstand gegen die Republik beteiligt gewesen zu sein, und wurde gezwungen, die nächsten 25 Jahre im Exil in Westanatolien zu verbringen. Während dieser Phase, zurückgezogen von der Welt, widmete er sich der Auslegung des Korans und schrieb das *Risale-i Nur*.

Was verbindet diese beiden Denker und rechtfertigt, dass sie gemeinsam im selben Kapitel erscheinen? Erstens sind beide Theologen, deren Spätwerk beeinflusst wurde von erstaunlich ähnlichen und traumatischen historischen Ereignissen. Beide wurden im letzten Viertel des 19ten Jahrhunderts geboren und starben in den 1960er Jahren. Beide fanden sich im ersten Weltkrieg an der Front und in den Schützengräben wieder (auf Seiten der Mittelmächte). Für beide war die Erfahrung des Krieges ernüchternd, da sie gesehen hatten, welches Ausmaß von Gewalt er hervorgebracht hatte. Das menschliche Elend, das ihre Heimatländer in Folge erfuhren, hatte ihr Bewusstsein geformt und sie kritisierten die Oberflächlichkeit, mit der ihre Landsleute die jeweiligen religiösen Traditionen befolgten. Beide waren nach anfänglichem politischen bzw. gesellschaftlichem Engagement von den Regierungen enttäuscht, die schließlich an die Macht kamen (der Nazismus in Deutschland und der Kemalismus in der Türkei); beide wurden von den Regimes, denen sie sich widersetzten, ins Exil gezwungen, und für beide brach damit eine Phase politisch-gesellschaftlicher Abstinenz an. Beide anerkannten die Legitimität der modernen Naturwissenschaften, sowie die Strukturen und Prozesse der Natur. Doch sie teilten die Befürchtung, dass der Glaube als Folge der gravierenden Auswirkungen dieser Errungenschaften seinen Halt verlieren könnte und versuchten auf unterschiedliche Weise, die richtige Beziehung zwischen Glaube und anderen Wissensarten zu bestimmen.

Dieser letzte Aspekt soll als Ausgangspunkt für meine Untersuchung der Werke von Nursi und Tillich dienen.

Wie Nursi im *Risale-i Nur* ausführt, umfasst der Koran alle Wissenschaften, Künste und Errungenschaften. Da seit der Zeit, als der Prophet Muhammad seine göttliche Offenbarung erhielt, enorm viel wissenschaftliches und kulturelles Wissen entwickelt wurde, muss Nursi, um seine Behauptung zu stützen, rückwirkend beweisen, in welcher Weise die modernen kulturellen Errungenschaften im Koran angekündigt werden. Er wendet dabei vorzugsweise zwei Strategien an: Erstens stellt er die Behauptung auf, dass auf alle Wissenschaft durch die Wunder der Propheten hingewiesen wird. Seiner Ansicht nach nehmen alle Wunder, die von den Gottesgesandten vollbracht wurden, ein Wunder menschlicher Errungenschaften voraus. So findet sich z.B. im Wunder Moses, der mit seinem Stab an einen Felsen schlug, aus dem dann Wasser entsprang, der Hinweis auf die Technologie der Bewässerung und des Brunnenbohrens. Zweitens behauptet Nursi, dass die göttlichen Namen der Ursprung - „ein Samenkorn", Prinzip und Ausdruck - aller modernen Naturwissenschaften, Künste, Fähigkeiten, Fertigkeiten, allen Könnens, Politik und Errungenschaften sind. Tillich versucht etwas Ähnliches, wenn er die *heiligen* Grundlagen der „kulturellen Funktionen" – Wissenschaft, Kunst, Politik und Gemeinwesen, benennt. Er entwickelt dies zu einem Schema der „ontologischen Vernunft", das seinen Wunsch wiederspiegelt, die Vernunft mit der Offenbarung zu verknüpfen, was auch in Nursis Werk eine große Rolle spielt. In diesem Kapitel werde ich die Bemühungen untersuchen, die Nursi und Tillich auf diesem Gebiet unternommen haben. Wie zu erwarten, werde ich die Meinung vertreten, dass Nursi mehr darum bemüht war, Vorläufer für alle echten kulturellen Schöpfungen in der heiligen Schrift zu finden. Doch ich behaupte ebenfalls, dass beide den Monotheismus als fundamentales Prinzip allen Wissens unerschütterlich bejahen.

Das zentrale gemeinsame Anliegen von Nursi und Tillich, das jeden auf seinen Weg führte, besteht darin, herauszufinden, inwieweit das Wissen der Menschen, seine Strukturen und Prozesse letztendlich in der Offenbarung gründen. Um die verschiedenen Vorgehensweisen und Methoden, mit denen jeder von ihnen sein Ziel erreichte, besser zu verstehen, werde ich zuerst ihre Meinung über die allgemeine Beziehung zwischen Vernunft und Offenbarung untersuchen. Im Anschluss daran will ich zeigen, wie sie die verschiedenen Wissensdisziplinen als Mittler einer zugrundeliegenden transzendenten Realität verstehen. Zuletzt werde ich darlegen, wie Nursi

und Tillich die Wahrheit der Religion auf andere Wahrheiten beziehen. Dieses Kapitel versucht in erster Linie zu veranschaulichen, wie sowohl Nursi als auch Tillich mit diesen Problemen um den Glauben und die Vernunft umgehen. Als Abschluss werde ich jedoch aus meiner Warte als christlicher Leser darlegen, welche Stärken und Schwächen die jeweiligen Standpunkte aufweisen.

Vernunft und Offenbarung

Nursis Problem bestand darin, zwischen den Auswirkungen zu vermitteln, die einerseits die Errungenschaften der auf fremdem Boden gewachsenen Aufklärung auf die Muslime hatten und andererseits dem Glauben, dass der Koran das gesamte für die Menschen wichtige Wissen enthält. Zu jener Zeit waren die Muslime in der Türkei einem beachtlichen inneren und äußeren Druck ausgesetzt. Äußerlich unterzog die neue Führung der türkischen Republik die türkische Gesellschaft und ihre Institutionen einer grundlegenden Änderung, um sie dem Vorbild des modernen Europa anzupassen. Im Inneren waren die Muslime von den Resultaten der Entwicklung der europäischen Wissenschaften und Technologie fasziniert und wunderten sich darüber, dass ihre eigene religiöse Tradition offenbar nicht die gleiche Genialität besaß. Die Reaktion einiger frommer Muslime bestand darin, alles Europäische und Moderne abzulehnen. Nursi suchte einen Mittelweg, denn er war einerseits fest davon überzeugt, dass der Koran ein zuverlässiger Führer zu den Mysterien des Universums war, und andererseits hielt er die Entdeckungen der „westlichen" Wissenschaft für echte Errungenschaften, die auch in modifizierter Form für das Wohl der türkischen Gesellschaft eingesetzt werden könnten.

Er war zu dieser Überzeugung gelangt, indem er das Konzept der Vernunft aus einer Art Aufklärungsnominalismus wiederbelebte, der dazu geführt hatte, dass in großen Teilen der europäisch-amerikanischen Bildungsstätten die Vernunft von der Religion „befreit" worden war. Doch in dieser notwendigen Befreiung hat die europäische Philosophie in Nursis Augen überreagiert und Geisteshaltungen hervorgebracht, die armselig und unbemittelt

im Hinblick auf das „Wissen über den Schöpfer" geblieben sind.[1] Anstatt die Vernunft und die sich daraus ergebenden Vorteile den Gegnern der Religion zu überlassen, argumentierte er dagegen beredt, dass sie der Vernunft durch die Abwendung von seiner göttlichen Quelle den Status eines Partners von Gott, eines *shirk*, eines Götzen verliehen hätten. Nursi legt dar, dass die Vernunft und Urteilskraft, wenn sie optimal angewendet werden, eine Analyse der Dinge darstelle, und letztendlich zu den glorreichen Namen Gottes führen. Und er war davon überzeugt, dass alles, was die Vernunft entdeckt, uns nur mehr Details über die Macht Gottes im Zusammenspiel aller natürlichen Prozesse offenbart. In seinen Worten ist „alles ein Spiegel für die Namen des Allgütigen Schöpfers und mit verschiedenen Aufgaben betraut; jedes Ding ist ein Zeuge."[2]

Anders gesagt erteilt Nursi der Vernunft einen erhabenen Status. Mit ihrer Hilfe kann alles, was im Koran offenbart wurde, bestätigt und sogar besser und klarer verstanden und erkannt werden. Die Vorstellung, dass sie *zwangsläufig* zum *shirk* führt, ist falsch. Die Vernunft ist die Schöpfung Gottes; alles, was existiert, ist rational und die Vernunft dient Gott als Instrument, die erschaffene Welt zu erhalten.

Für die Menschen stellt es ein lobenswertes Unterfangen dar, die Vernunft sowohl dazu einzusetzen, die Lebensumstände zu verbessern, als auch um zu einem besseren Verständnis von Gott zu gelangen. Will man die Vernunft jedoch richtig gebrauchen, dann wird man stets das bereits im Koran offenbarte Wissen zu Rate ziehen, und man wird damit in erster Linie bezwecken, die Dinge nach ihrer Bedeutung für die höchste Macht und den höchsten Willen zu untersuchen, dem sie ihre Existenz verdanken.

Tillich befand sich in einer ähnlichen Zwickmühle. Als er in den 1950er und 1960er Jahren seine *Systematische Theologie* schrieb, hatte er aus erster Hand die zerstörerischen Folgen der perversen Art von Vernunft erlebt, die seine Heimat Deutschland in zwei Weltkriege getrieben hatte. Mit Ende zwanzig diente er als Kaplan in der deutschen Wehrmacht. 1915 war er gerade an der Front stationiert, als die Alliierten einen Nachtangriff durchführten. Jahre später erinnerte er sich: „Die ganze Nacht lief ich zwischen den Verletzten und Sterbenden hin und her, die ständig hereingebracht wurden – viele von ihnen waren enge Freunde von mir. Die ganze, schreckliche Nacht lang ging

---

[1] Nursi, *The Words,* übers. von Şükran Vahide (Istanbul 1992) 151.
[2] *Ibid.,* 493.

ich die Reihen sterbender Männer entlang, und in jener Nacht zerbrach ein großer Teil meiner klassischen deutschen Philosophie – z.B. der Glaube daran, dass der Mensch bewusst das Wesen seiner Natur beherrschen könne, und der Glaube, Wesen (Essenz) und Existenz seien identisch...“[3] Als einige Jahrzehnte später der zweite Weltkrieg folgte, sprach Tillich von einer Art „rationalem Irrationalismus“, der die Deutschen in Form des Nazismus gepackt hatte.[4] Die Vernunft hatte nichts gegen die beiden Kriege ausrichten können; wenn überhaupt, so hatte sie das Blutvergießen noch vergrößert, da beide Seiten dafür kämpften, die Art und Weise, wie ihre jeweilige Gesellschaft die Vernunft begriff, zu verbreiten, und da durch die technische Vernunft Massenvernichtungswaffen erfunden und angewandt worden waren. Doch Tillich war nicht bereit, die Vernunft abzutun. Vielmehr unterschied er zwischen zwei Arten von Vernunft, der „technischen Vernunft“, und der „ontologischen Vernunft“.[5] Die technische Vernunft ist zweckgerichtet, d.h. sie bemüht sich darum, die Mittel für bestimmte Zwecke zu erfinden, und zwar in erster Linie durch technische Berechnung, ohne darüber nachzudenken, welche Folgen diese Zwecke und Ziele haben. Diese Vernunft ist instrumental, logisch und pragmatisch; aber sie stellt den normativen und existentiellen Status ihrer Ziele nicht in Frage. Tillich beschreibt dies als „kontrollierendes Wissen“ – eine Art von Wissen, wo durch bewusste Distanz das wissende Subjekt das ihm bekannte Objekt kontrolliert, und dadurch das Objekt „objektiviert“ und in ein „Ding“ verwandelt. „Das kontrollierende Wissen“, so Tillich, „betrachtet sein Objekt als etwas, das nicht in der Lage ist, seinen Blick zu erwidern.“[6] Mit dieser Art technischer Vernunft können viele gute Dinge verwirklicht werden. Vieles muss durch eine technische Vernunft begriffen werden, wenn wir nicht passive Empfänger und Opfer der Kräfte, die um uns wirken, sein wollen. Wird die technische Vernunft jedoch sich selbst überlassen und von der ontologischen Vernunft getrennt, dann besteht die Möglichkeit, dass sie zum Werkzeug irrationaler Kräfte wird, die oft dem Nietzschen Willen zur Macht dienen. Im Gegensatz dazu geht bei der ontologischen Vernunft das Subjekt eine Verbindung mit dem Objekt ein, und „dringt in die tieferen Ebenen ein, um

---

[3] Paul Tillich, zitiert in „To Be or Not to Be“, *Time* (16. März 1959) 47.
[4] Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1 (Chicago 1951) 93.
[5] *Ibid.,* 72-81.
[6] *Ibid.,* 97.

seine besondere Macht der Existenz zu spüren."[7] Tillich nennt dies den „empfangenden" Aspekt der Vernunft. Darüber hinaus geht es um „die Quelle von Sinn, Struktur, Normen und Prinzipien", die die Vernunft annimmt.[8] Es wird auf etwas hingewiesen, das in der Struktur der Realität erscheint und das von der Vernunft offenbart wird, „was sie jedoch sowohl in Bedeutung, als auch in Macht übertrifft."[9] Die technische und die ontologische Vernunft bedürfen einander, damit die Vernunft überhaupt funktionieren kann. Um etwas wirklich zu verstehen (eine Person, ein Tier oder einen Text) ist es notwendig, sowohl eine Verbindung einzugehen, als auch sich abzugrenzen, d.h. es bedarf sowohl der Vertrautheit, als auch der Analyse. Ohne die ontologische Vernunft ist die technische Vernunft willkürlich und seicht; ohne die technische Vernunft ist die ontologische Vernunft ineffektiv.

Für Tillich ist die Offenbarung Vernunft „in Ekstase". Um zu verstehen, was er damit meint, muss man wissen, dass für Tillich, wie für viele Christen, die heilige Schrift nicht gleichzusetzen ist mit der Offenbarung. Die Bibel ist eine schriftliche Aufzeichnung vieler offenbarter Erfahrungen. Doch der Inhalt dieser Erfahrungen entspricht nicht dem, was mit dem Begriff *Offenbarung* gemeint ist. Die beiden Begriffe als Synonyme füreinander zu verwenden, hieße die Bedeutung der Offenbarung zu verzerren. Tillich ist der Meinung, „die Offenbarung wird gewöhnlich als übernatürliche Mitteilung über Gott und Gottes Handeln verstanden. Solche Mitteilungen sind den Propheten und Gesandten, den Verfassern der Bibel, des Korans oder anderer heiliger Bücher gemacht worden. Das Annehmen solcher übernatürlicher Belehrungen, mögen sie noch so absurd sein, wird dann Glauben genannt."[10]

Und er fährt fort: „Die Offenbarung ist die Erfahrung, in der ein letztes Anliegen den Geist des Menschen bewegt und dadurch eine Gemeinschaft schafft, in der dieses Anliegen sich selbst in Symbolen des Handelns, der Einbildung und des Denkens ausdrückt."[11]

---

[7] *Ibid.,* 98.
[8] Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens,* Berlin, 1961*(Dynamics of Faith,* New York 1957) 89. Die Hervorhebung stammt von mir.
[9] Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, 79.
[10] Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens,* 92.
[11] *Ibid.*

„Die Offenbarung", so Tillich weiter, bezieht sich auf eine Eigenschaft der Erfahrung, auf einen Moment, wo das Subjekt für kurze Zeit mit einem Objekt, das außerhalb von ihm liegt, vereinigt ist, und in jenem Augenblick wird „der Schleier von etwas Verborgenem" gelüftet. Tillich verwendet häufig den Begriff der *Ekstase* (aus dem griechischen Wort *ek-stasis*, d.h. „außer sich sein") um zu beschreiben, was er unter Offenbarung versteht. Für ihn weist Ekstase „auf einen Geisteszustand hin, der deshalb außerordentlich ist, weil der Geist seinen üblichen Zustand transzendiert." Wird die Offenbarung in dieser Weise verstanden, dann stellt sie nicht eine Verneinung der Vernunft dar, sondern einen „Geisteszustand, in dem die Vernunft jenseits von sich selbst steht, d.h. jenseits ihrer Struktur von Subjekt und Objekt."[12] Um die Bedeutung noch weiter herauszuarbeiten könnte man sagen, die Offenbarung ist die Vernunft, wenn sie von einer Macht ergriffen wird, die sie transzendiert, von der Macht, die der Ursprung aller Bedeutung ist – was Tillich die Macht des „Sich-Selbst-Seins" nennt, oder einfach „Gott". In seiner Untersuchung stellt die Heilige Schrift ein *Medium* für die Offenbarung dar – die Offenbarung kann sich ereignen, wenn man die Worte der Heiligen Schrift liest oder hört. Doch hierbei handelt es sich nicht um die eigentliche Offenbarung. Und im Hinblick auf die Beziehung zwischen Vernunft und Offenbarung sagt er: „Überall, wo sich solch eine Offenbarungserfahrung ereignet, werden sowohl der Glaube, als auch die Vernunft erneuert."[13] Insbesondere die *ontologische Vernunft* ist hierbei offen dafür, durch die Offenbarung angesprochen zu werden.

Sowohl Nursi, als auch Tillich erkennen somit die Gefahr, die von einer von der Offenbarung getrennten Vernunft ausgeht, denn die Offenbarung ist der Ursprung ihrer Bedeutung und eine Garantie dafür, dass die Entdeckungen der Vernunft den Menschen nicht nur dazu dienen, ihre Bedürfnisse und ihren Machthunger zu befriedigen. Beide sind auch fest davon überzeugt, dass die Vernunft unabdingbar ist, um die Strukturen der Realität zu untersuchen und zu verstehen. In diesen grundlegenden Punkten sind sie sich einig. Nun wird es jedoch erst richtig interessant. Einfach ausgedrückt verankert jeder von ihnen auf eine ihm typische Weise die verschiedenen Disziplinen, oder Wissensmethoden, auf die die Vernunft abzielt, in der Offenbarung.

---

[12] Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, 111 f.
[13] *Ibid.*

Nursis Ableitung der wissenschaftlichen Disziplinen

In seinen frühen Überlegungen zum Verhältnis zwischen Religion und den modernen Naturwissenschaften bemerkte der Frühe Said: „Der Islam ist der Meister und Führer der Wissenschaften, und das Oberhaupt allen wahren Wissens."[14] Im *Risale-i Nur* beschränkte er später diese erhabene Rolle des Islam auf den Koran und erklärt, dass der Koran „das Inhaltsverzeichnis der Wissenschaften und Wissenszweige enthält."[15] Dies ist eine kühne Behauptung, und er ist auch dann nicht bescheiden, wenn er davon redet, wie umfassend dieses Inhaltsverzeichnis ist. In Nursis Augen ist jede denkbare Disziplin und jede mögliche Art des Wissens im Koran zu entdecken, selbst wenn dies nur in Form eines „Samenkorns", oder- um eine weniger organische Metapher zu verwenden- in einem Code vorhanden ist, den ein aufmerksamer Kommentator knacken kann. Er ist sich sehr wohl bewusst, dass dies eine gewagte Behauptung ist, und liefert deshalb eine Rechtfertigung dafür. Seine Begründung besagt, dass der Koran Gottes Wort ist, und dass er das gesamte Wissen enthält, das die Menschen auf ihrer Reise durch diese Welt benötigen. Diese sich auf die heiligen Schriften gründende Behauptung wird häufiger von Muslimen in Bezug auf den Koran aufgestellt, als von Christen in Bezug auf die Bibel. Später werde ich nochmals auf die Bedeutung dieses Unterschieds zurückkommen, doch zunächst möchte ich mich auf die beiden Methoden konzentrieren, mit denen Nursi dieses Inhaltsverzeichnis der Wissenschaften im Koran erkennen möchte.

Nursis erste Methode besteht darin, die Wunder der Propheten zu analysieren, um im Nachhinein zu entscheiden, wie diese Wunder spätere „Wunder der Zivilisation" vorwegnahmen. Mit seiner zweiten Methode setzt er die Namen Gottes mit allen universalen Prinzipien und den einzelnen Dingen in Beziehung, die als Teil der Schöpfung existieren. Hinter jeder Art von Wissen, das dem menschlichen Geist entstammt, entdeckt oder schließt er auf ein Wunder, das zuvor durch einen Propheten gewirkt wurde; hinter jeder Art von Wissen, das wir uns über die Funktionen und Prozesse der Realität angeeignet haben, entdeckt oder schließt er auf einen göttlichen Namen.

---

[14] Nursi, *Muhakemat*, zitiert in Vahide, *The Author of the Risale: Bediuzzaman Said Nursi* (Istanbul 1992) 44.

[15] *Words,* 272.

Bei der Vorstellung seiner ersten Methode verweist Nursi darauf, dass man im Koran „zahlreiche unscheinbare Dinge und Sachverhalte entdecken kann, hinter denen sich ein universales Prinzip verbirgt“,[16] insbesondere wird man „Anspielungen und Hinweise auf die Errungenschaften der modernen Zivilisation finden.“[17] Als Beispiel führt er mehrere Wunder an, die entweder von den Propheten vollführt wurden oder in Verbindung zu ihnen gesehen werden, die auf Wissenschaften und Technologien hindeuten, die erst Jahrhunderte nachdem der Koran Muhammad offenbart worden war, aufkamen. So werden z.B. in der Geschichte von Salomons Flug durch die Luft, als er an einem einzigen Tag so weit reiste wie es sonst nur in zwei Monaten möglich war, Flugzeuge vorhergesehen.[18] Die Geschichte von Moses, der mit seinem Stab auf einen Felsen schlug, aus dem dann Wasser entsprang, weist auf Brunnen und Bewässerungstechnologien hin.[19] Und in den vielen Geschichten über Jesus, der die Blinden und Leprakranken heilte und die Toten auferweckte, wird genau auf diese Entwicklung der Medizin hingedeutet.[20] Dies erklärt seiner Ansicht nach, warum Handwerker sich individuell unterschiedliche Propheten als Schutzpatrone für ihr Handwerk auswählen.[21]

Dann stellt Nursi die rhetorische Frage, warum der Koran nicht deutlicher auf diese Wunder der Zivilisation hätte hinweisen können, und liefert darauf eine faszinierende Antwort. Denn gerade weil sie so *unklar* sind, erwecken sie in den Menschen den Wunsch, sich diese Fähigkeiten anzueignen, die Vorstellungskraft zu gebrauchen, um durch die Wissenschaften und die Technologie in Reichweite dieser Wunder zu gelangen. „Das Wunder wird den Geschöpfen derart vor Augen gehalten“, so Nursi, „dass es für den Menschen ein im Leben erreichbares Ziel darstellt, und er dieses Wunder als Ziel und Anleitung nimmt und es erforscht, als Endergebnis und Resultat der Erreichbarkeit des Menschen in der Schöpfung, um darauf hin zu arbeiten.“[22] Mit diesem Wort „klopft der Koran dem Menschen ermutigend auf die Schulter und drängt ihn zu den höchsten Zielen, zu den äußersten

---

[16] *Ibid.,* 253.
[17] *Ibid.,* 274.
[18] *Ibid.,* 262.
[19] *Ibid.,* 262f.
[20] *Ibid.,* 263.
[21] *Ibid.,* 262.
[22] *Ibid.,* 272.

Grenzen und den Gipfeln, von denen der Mensch nach dem jetzigen Stand seines Fortschritts noch weit entfernt ist.“ Er fordert auf „Vorwärts marsch!“[23]

Somit ist in diesen „unscheinbaren“ Ereignissen und Wundern, von denen der Koran berichtet, eine Art teleologisches Lockmittel verborgen, das die Phantasie der Menschen anregt, schwer zu erreichende Ziele in Angriff zu nehmen. Auf diese Weise wird die heilige Schrift zu einem heimlichen Katalysator für den stetigen Fortschritt in den Wissenschaften.

Dies ist also die erste Methode, mit der Nursi die verschiedenen Zielrichtungen der Vernunft in den heiligen Text einbettet. Sie ist zwar faszinierend, doch für meine, zugegebenermaßen von der Moderne geprägten Ohren, ist sie etwas zu gewollt. Es scheint zu einfach zu sein, im Nachhinein in einer Schrift, die solch eine Menge an Material bietet, verborgene Hinweise auf moderne Errungenschaften zu finden. Vielleicht hielt Nursi es ja selbst nur als Nebensache, als ein Aspekt der Wunder der Propheten, denn er verwendet im *Risale-i Nur* nur wenige Seiten auf eine Erklärung dieser Methode. Seiner zweiten Methode widmet er hingegen sehr viel Raum. Sie stellt einen wesentlich gründlicheren und überzeugenderen Zugang dar, und zieht sich durch das gesamte Werk.

Bei der zweiten Methode werden die unterschiedlichen Wissenschaften und Wissensgebiete, die sich mit der Realität befassen, mit den Erhabenen Namen Gottes in Beziehung gesetzt.

Der Ausgangspunkt für diesen Zugang findet sich im Koran, und zwar in der Geschichte über Adam, den „Gott die Namen lehrt“. In Nursis Erläuterung bedeutet diese Geschichte, dass Gott Adam „zahllose Wissenschaften und viele all-umfassende Wissenszweige über das Universum beibrachte, sowie umfangreiche Kenntnisse über die Eigenschaften und Attribute des Schöpfers.“[24] Die Namen Gottes mit den unterschiedlichen Wissenszweigen in Verbindung zu setzen stellt eine wertvolle Methode dar, die verschiedenen Zielsetzungen der Vernunft mit einer theologischen Metaphysik zu verbinden. Denn wenn der Preis für das sorgfältige und disziplinierte Erforschen eines Gesichtspunkts des Universums darin besteht, eines der Attribute Gottes zu erfahren, dann ist dies eine überzeugende theologische Rechtfertigung dafür, seine Vernunft zu gebrauchen.

---

[23] *Ibid.,* 271.
[24] *Ibid.,* 254.

In einem recht eindrucksvollen Exkurs über dieses Thema im Vierundzwanzigsten Brief bietet Nursi eine theologische Bewertung der Rolle, die diese Namen in der Ausgestaltung und in der Ordnung der erschaffenen Realität spielen:

> Ein König besitzt unterschiedliche Kontore und Abteilungen, die mit seinen Titeln wie Sultan, *Khalif*, Richter und Oberbefehlshaber zusammenhängen. In der gleichen Weise besitzen die Schönsten Namen des Allmächtigen Gottes unzählige Manifestationsarten. Die Vielzahl verschiedener Geschöpfe hängt mit den unterschiedlichen Manifestationen zusammen... Diese unterschiedlichen Namen... wollen wegen dem Reinsten und Erhabensten Wesen ständig zur Schau gestellt werden. Das heißt, sie wollen ihre Reflexion sehen.[25]

Hier ist es der Wunsch Gottes, Seine Namen in einer greifbaren Weise abzubilden, einem Teil der Schöpfung das bestimmte Attribut Gottes aufzuprägen, das sie in sich tragen, und durch die differenzierte Realität das reine und undifferenzierte Wesen Gottes kund zu tun. Dies ist theologische Metaphysik in ihrer Reinform. Doch warum wollen *die Namen* „sich zur Schau stellen“? Warum wollen sie „ihren Abdruck sehen“? Nursi dringt noch tiefer in die Geheimnisse vom Innenleben Gottes ein und schlägt vor, dass die Namen die tausendfache Korrespondenz der Existenz „ständig neu schreiben“ wollen, um „jedes Schreiben dem beobachtenden Blick des Erhabenen Wesens, dem Reinsten und Heiligsten, Der damit zum Ausdruck gebracht wird, zu zeigen.“[26] Anders gesagt erhalten und erneuern die Namen Gottes aktiv die erschaffene Welt in erster Linie, um Gott sich selbst zu zeigen.[27]

---

[25] Nursi, *Letters 1928-1932,* Vahide (Istanbul 1997) 341.
[26] *Ibid.*
[27] Diese Darstellung der Namen, die als treibende Kraft in der Differenzierung der geschaffenen Wirklichkeit aus dem undifferenzierten Wesen Gottes wirken, um Gott dem Gottesselbst zu zeigen, erinnert an zahlreiche christliche Abhandlungen über die Doktrin der Dreifaltigkeit seit Hegel, und kann insbesondere bei Tillich gesehen werden, der schreibt:

> Es ist nicht die Zahl „drei“, die im Dreifaltigkeitsdenken entscheidend ist, sondern die Einheit in einer Vielzahl göttlicher Selbstmanifestationen. Wenn wir uns fragen, warum...die Zahl drei vorherrschend

Und zweitens tun sie dies, um diese Korrespondenz „den nachdenklichen Blicken aller empfindungsfähigen Wesen zu zeigen, damit sie sie lesen.“[28] An diesem Punkt kehrt Nursi dazu zurück, die Namen mit den verschiedenen Wissenszweigen in Beziehung zu setzen.[29]

Im *Risale-i Nur* wird mindestens zweimal die folgende Geschichte erzählt: Nursi wurde von Hochschulstudenten angesprochen und gebeten, ihnen etwas über den Schöpfer zu erzählen, da die Lehrer ihnen nichts über Gott berichteten. Er antwortete ihnen: „All die Wissenschaften, die ihr studiert, sprechen beständig von Gott und machen den Schöpfer bekannt, und zwar jede in ihrer eigenen Sprache.“[30] Dann beschreibt er Medizin, Ingenieurwesen, Wirtschaftswissenschaften, Militärwissenschaften, Technologie und Astronomie, und stellt dabei für jede dieser Wissenschaften heraus, wie die Welt die verschiedenen Attribute Gottes bezeugt, um schließlich festzustellen: „Somit gibt es Hunderte anderer Wissenschaften wie diese, die den Allbarmherzigen Schöpfer des Universums zusammen mit Seinen Namen bekannt machen; jede von ihnen durch ihre Bandbreite, ihren besonderen Spiegel, ihre Weitsichtigkeit und den suchenden Blick; sie geben Seine Attribute und Vollkommenheiten kund.“[31] In den *Worten* macht er einige Vorschläge zu den Zusammenhängen, die sich daraus ergeben: hinter den Technologien des Ingenieurwesens verbergen sich die Gottesnamen *Adl* und

geblieben ist, dann erscheint es am wahrscheinlichsten, dass die drei der intrinsischen Dialektik der gelebten Erfahrung entspricht und daher das Göttliche Leben am besten symbolisieren kann. Das Leben wurde beschrieben als *der Prozess, aus sich herauszugehen und wieder zu sich zurückzukehren.* Die Zahl „drei“ ist in dieser Beschreibung enthalten, wie schon die dialektischen Philosophen wussten. [Hervorhebung vom Autor].Tillich, *Systematische Theologie,* Band 3 (Chicago 1963) 293.

[28] *Letters 1928-1932,* 341.

[29] Nursi verfolgt die Vorstellung, dass die Namen sich über die Korrespondenz der Geschöpfe derart zeigen, dass die „empfindungsfähigen Wesen“ nicht umhin können, sie zu entdecken, zu erforschen und zu lesen. Er schreibt: „Der Palast existiert, weil der Herrscher existiert, und der Grund dafür, dass der Palast weiter existiert, liegt darin, dass die Menschen dem Herrscher zuhören.“ In diesem Abschnitt bedeutet der „Palast“ die erschaffene Welt. Siehe *The Words,* 135.

[30] Die „Sprachen“ der Wissenschaftsdisziplinen werden dadurch erlernt, dass man alles Seiende in der Welt studiert, denn jedes Lebewesen erzählt „in einer ihm eigenen Sprache“ von der Einheit des Schöpfers. Siehe *Words*, 140.

[31] Nursi, *The Rays Collection,* übers. Vahide (Istanbul 1998) 228f; und *Words,* 169f.

Mukader „All-Gerechter und All-Fähiger"; hinter der Medizin erkennen wir Gott als „Heiler", und hinter den Naturwissenschaften ganz allgemein finden wir Gott unter dem Namen „All-Weiser".[32]
In der deutlichsten Bemerkung, die er hierüber macht, schlägt Nursi vor, dass alles „Verwirklichen und alle Vollkommenheit, alles Lernen, aller Fortschritt und alle Wissenschaften eine erhabene Realität besitzen, die auf einem der Göttlichen Namen beruht. Dadurch, dass sie auf dem Namen beruhen, der hinter vielen Schleiern verborgen ist und verschiedene Manifestationen und unterschiedliche Sphären besitzt, finden die Wissenschaften und Künste ihre Vollendung und werden wirklich."[33] Auch in dieser Formulierung verwendet er wieder seine bevorzugte Metapher „der Schleier", um zu erklären, wie die Namen Gottes mit den Prinzipien, die den Wissensgebieten zugrunde liegen, korrelieren. Für Nursi bedeuten die Schleier sowohl Verkleidungen für die Namen Gottes, die sie bedecken, als auch Zeichen, die einen darauf aufmerksam machen sollen, dass man sich einem göttlichen Namen nähert. Für die Gottlosen dient der Schleier als Verkleidung, als Ablenkung und als Gelegenheit zum *shirk;* für die Gläubigen dient der Schleier als Hinweis darauf, dass man sich in der Gegenwart göttlicher Macht befindet. Die Natur, so lesen wir in der Dreiundzwanzigsten *Lem'a* „ist nur ein erschaffener Sichtschutz für die Würde Gottes... sie ist ein Gesetz, keine Macht, und sie kann auch keine Macht besitzen."[34] Nach Nursis Ansicht erscheinen uns Schleier in der Form ganz gewöhnlicher Dinge, doch für diejenigen, die genau hinschauen und ihre Vernunft einsetzen, geben sie Aufschluss über ganz außergewöhnliche Manifestationen der göttlichen Macht.[35] Diejenigen jedoch, die ihre Vernunft nicht richtig gebrauchen, halten die Schleier für aus sich selbst stammende Prinzipien, die in kleine

---

[32] *Words,* 270f.
[33] *Ibid.,* 270. Siehe auch *Rays* 85, wo Nursi schreibt: „Alle Kunstwerke, Kreaturen und Artefakte deuten entschieden auf die Existenz ihres Schöpfers, Machers und Urhebers, und auf die Existenz Seiner Namen, und auf die Existenz Seiner Attribute, und auf die Existenz Seiner wesentlichen Eigenschaften und auf die notwendige Existenz Seines Höchst Reinen und Höchst Erhabenen Wesens."
[34] Nursi, *The Flashes Collection,* übers. Vahide (Istanbul 2000) 244.
[35] *Words,* 150.

Systeme innerhalb einer fragmentarischen und oberflächlichen Wissenschaft extrapoliert werden.[36]
Nursi gebraucht noch eine weitere Metapher, die mit dieser auf den Gottesnamen basierenden Theorie der Wissenszweige in Verbindung steht, und zwar die Metapher über das „Buch des Universums“. Häufig beschreibt Nursi das Universum als Buch, das bei sorgfältiger Lektüre Aufschlüsse über seinen göttlichen Autor gibt. Gott, so stellt er fest, „schreibt Seine Zeichen auf die Seiten im Buch des Universums.“[37] Daher wird ein aufmerksamer Leser, der das Universum unvoreingenommen betrachtet, zwangsläufig irgendwann zur Gotteserkenntnis kommen. Gott stellt „Seine Namen“ und „die Wunder Seiner Macht“ auf jeder Seite dieses Buchs des Universums zur Schau.[38] „Ein Buch“, so Nursi,

> muss einen Autor haben; ein Buch ohne Autor wäre gänzlich unmöglich. So muss es auch für diesen Kosmos jemanden geben, der ihn beschreibt. Das Gegenteil wäre völlig ausgeschlossen…. Das Antlitz der Erde ist nur eine Seite im Buch des Kosmos. Jede Frucht ist ein Buchstabe, und jeder Same ist ein Punkt. In diesem Punkt ist das Inhaltsverzeichnis eines ganzen riesigen Baums enthalten…. Wenn man die Welt genau beobachtet, dann wird man zwangsläufig zum Glauben kommen, es sei denn, irreführende Sichtweisen haben einem die Sicht getrübt.[39]

Genauer gesagt sind die Menschen innerlich dazu bestimmt, dieses Buch zu lesen und zu verstehen. Wir sind so geschaffen, dass wir die Strukturen des Universums und die göttlichen Namen, die diese Strukturen ordnen, wahrnehmen können. Unsere Fähigkeiten und Sinne wurden uns gegeben, so

---

[36] Nursi schreibt: „Doch diese Gesetze, die aus den Göttlichen Attributen von Weisheit und Sinn hervorgehen und nur als Wissen existieren, als Exekutive zu bezeichnen und die Schöpfung ihnen zuzuschreiben und ihnen dann den Namen ‚Natur’ anzuheften und anstelle der Göttlichen Macht einzusetzen und die Kraft, die nur eine Manifestation der fürstlichen Macht ist, für einen unabhängigen und allmächtigen Besitzer der Macht zu halten, ist....schiere Unwissenheit....“*Flashes,* 243f.
[37] *Words,* 136.
[38] *Letters 1928-1932,* 276.
[39] *Words,* 70.

Nursi, damit wir in der Lage sind, „alle Arten der Manifestationen der edlen Göttlichen Namen, die in der Welt manifestiert sind“ zu erfahren. Sie sind nämlich „die Schlüssel“ in unserem Wesen, die uns helfen, zu den verborgenen Schätzen der Namen zu gelangen.[40] Wenn nun der menschliche Intellekt, auf diese Weise ausgestattet, das Universum „als einen gewaltigen Band“ betrachtet, dann können wir das Buch der Natur zu einem wahren Wissensschatz, einer „Bibliothek der Naturwissenschaften und der Philosophie“ machen.[41]

In der Rolle, die Nursi den Ursachen im Netzwerk der Prozesse in der Natur einräumt, findet sich schließlich ein weiteres Konzept, das seine Methode, die Wissensdisziplinen in den Gottesnamen zu verankern, weiter veranschaulicht. Die Ursachen verschleiern das Handeln Gottes. „Der Allmächtige Gott erledigt Seine Arbeit hinter den Schleiern der Ursachen“, schreibt Nursi.[42] Und „Er bewirkt, dass die Ursachen und die Natur die Hand Seiner Macht verschleiern....“[43] Und genau wie bei anderen Schleiern werden die, die Gott nicht kennen, die Ursachen mit den höchsten Ursprüngen verwechseln und daraus entweder einen Götzen oder einen polytheistischen Aberglauben entwickeln, oder eine mangelhafte und abgehobene Wissenschaft. Doch in Wirklichkeit sind alle Naturgesetze nur ein Schleier, der von einer einzigen göttlichen Macht und einem einzigen göttlichen Willen getragen wird. Die Naturgesetze sind Gottes Taten, durch die Gott „Sich unendlich bekannt und beliebt machen will“. Die menschliche Natur ist dazu

---

[40] *Ibid.,* 140.

[41] *Letters 1928-1932,* 277. Und die Kehrseite davon, wenn wir diese gegebenen Gott-reflektierenden Fakultäten missbrauchen, ist, dass wir sie falsch auslegen und die Realität verkennen. In einem anderen Abschnitt nach dem Kommentieren, dass Blumen, Samen, und Früchte „die wunderbarsten, bemerkenswertesten und zartesten Wunder der Macht Gottes sind“, schreibt Nursi: „Da die Naturalisten, atheistischen Philosophen und die Leute der Irreleitung außer Stande waren, die auf diese geschriebene feine Schrift der Feder des Wissens und der Macht zu lesen, sind sie gescheitert und haben sich im Naturalismus verfangen.“ Siehe *Words,* 99 n. 27.
Das ist die Art, wie sich die Leugner benehmen, dass sie „mit Unglauben auf alle Beweise der Einheit Gottes und mit Undankbarkeit auf all die reichlichen Gaben reagieren und alle Geschöpfe unterschätzen und für wertlos halten.“ Siehe wiederum *Words,* 138f.

[42] *Words,* 269.

[43] *Flashes,* 244.

bestimmt, Dank und Anerkennung zu entbieten – nicht weil Gott dies nötig hätte, sondern weil wir es benötigen. In unserem Wohlergehen dürfen wir unseren Dank und unsere Liebe dafür nicht auf die einfachen Ursachen richten und dabei Gott vergessen.“[44]

Die Gläubigen werden lernen, Gott in der Vielzahl der Ursachen zu erkennen, die das Universum in Bewegung halten; Ursachen, die dafür sorgen, dass das Werden und Vergehen der Dinge in dieser Welt Bestand hat. Den aufmerksamen Beobachter wird die schiere Vielzahl der Ursachen nicht verwirren, da er Gottes Einheit schon erkannt und sich ihr ergeben hat. Nursi drückt dies so aus:

> Das wahre Bekenntnis zur Einheit Gottes ist ein Urteil, eine Bestätigung, eine Zustimmung und die Anerkennung, dass man den Schöpfer in allen Dingen finden kann, dass in allen Dingen ein Pfad zu ihrem Schöpfer führt und dass nichts als Hindernis für seine Gegenwart angesehen werden kann. Denn sonst wäre es stets notwendig, den Schleier des Kosmos zu zerreißen, um zu seinem Erhalter zu gelangen.[45]

Ein aufmerksamer Beobachter wird lernen, in allen Ursachen die göttliche Gegenwart zu spüren, und er wird nicht verlangen, dass Gott den Schleier der Kausalität entfernt und ans Licht tritt. Die Schleier sind für denjenigen, der gelernt hat, die Gegenwart Gottes im gesamten Schema der Eventualität zu erfahren, überzeugend genug.

Und somit sind die Gottesnamen die Werkzeuge der vereinigten Macht und des Willen Gottes, die in mannigfacher Weise aktiv werden, um im Universum zahllose Einsätze durchzuführen, die es entstehen lassen und es in seiner gewaltigen Komplexität erhalten. Jede Ursache, die ein Gott respektierender Intellekt entdecken kann, führt die ihr zugeteilte Aufgabe aus, und mündet entlang einer Bahn letztendlich wieder an demselben Platz – in der unmittelbaren Gegenwart der Göttlichen Einheit.

Dort begegnen die Menschen Gott durch die Vermittlung dieser Gottesnamen, Schleier, Seiten des Buchs des Universums und des ganzen Nexus der Kausalität. Aus dieser Erfahrung der Vielfalt sind wir auf die verschie-

---

[44] *Ibid.,* 247.

[45] *Rays,*176.

denen Wissenszweige und Wissensdisziplinen gestoßen. Nursi akzeptiert dies und billigt es als einen durchaus menschlichen Weg, die Wirklichkeit in einer nicht endgültigen und nützlichen Weise zu begreifen. Und so gibt er den folgenden Ratschlag, nachdem er uns erklärt, was Gott seiner Ansicht nach Adam in der Geschichte über die Lehre der Namen beibrachte:

> Oh ihr Kinder Adams! Da ihr seine Nachkommen und Erben seiner Fähigkeiten seid, sollt ihr ebenfalls all die Namen lernen, und ihr solltet euch der Vorrangstellung vor allen Geschöpfen durch das Pfand der Obersten Treuhänderschaft würdig erweisen.... Kommt her, schreitet voran, hängt euch an jeden der Namen und steigt mit ihnen auf!... Haltet beständig eure Köpfe hoch und studiert sorgfältig Meine wunderschönen Namen, und macht so eure Naturwissenschaft und euren Fortschritt zu Stufen, auf denen ihr zu jenen Himmeln aufsteigt. Dann könnt ihr emporsteigen zu Meinen fürstlichen Namen, welche die Realitäten und Quellen eurer Wissenschaften und Leistungen sind. Durch das Teleskop der Namen könnt ihr mit eurem Herzen auf Gott schauen.[46]

Indem man durch diese verschiedenen Kanäle nach Wissen strebt, werden somit einerseits die Lebensbedingungen der Menschen verbessert, und andererseits die zahlreichen Gottesnamen gelernt. Doch Nursi mahnt vor den Gefahren, die sich uns dadurch eröffnen, nämlich vor der Gefahr, die Mittler mit der höchsten und einen treibenden Kraft des Willens und der Kraft des einen Gottes zu verwechseln. Und so rät Nursi seinen Lesern:

> Gott ist Einer. Bemüht euch nicht vergeblich, bei anderen Dingen Zuflucht zu suchen; demütigt euch nicht vor ihnen, damit ihr nicht in ihrer Schuld steht; schmeichelt ihnen nicht und erniedrigt euch nicht vor ihnen; folgt ihnen nicht, denn das verursacht Probleme; fürchtet euch nicht vor ihnen und zittert nicht; denn der Herrscher des Universums ist Einer, Er besitzt den Schlüssel zu allen Dingen, und er hält alle Zügel in der Hand.[47]

---

[46] *Words,* 270.
[47] *Letters 1928-1932*, 266.

Tillichs Ableitung der Wissensdisziplinen

Auch Tillich beschäftigte sich mit der Frage, welchen religiösen Status das Wissen der Menschen hat. Er führte die gleiche, in der Aufklärung gründende Ursache an wie Nursi, und vertrat die Ansicht, dass sie eine „autonome Kultur“ hervorgebracht hatte. Damit meinte er eine Kultur, die versucht, „die verschiedenen Formen des persönlichen und sozialen Lebens zu schaffen, ohne Bezug auf eine höchste und bedingungslose Instanz, und die lediglich den Erfordernissen der theoretischen und praktischen Vernunft folgte.“[48] Wie bereits gesagt wurde, ist gegen die theoretische und praktische Vernunft nichts einzuwenden. Sie sind die grundlegenden Elemente der technischen Vernunft. Nur durch logisches Denken sind die Menschen in der Lage, die Strukturen der Realität zu erkennen und zu verstehen, wie sie funktionieren. Doch die Vernunft besteht nicht nur aus diesen Strukturen oder aus unserer Fähigkeit, diese Strukturen zu begreifen und zu formen. Die Vernunft besitzt auch eine „Tiefe“, und in dieser Tiefe der Vernunft erscheint die höchste und bedingungslose Instanz (Gott), die Tillich die Macht des „Sich-Selbst-Seins“ nennt, und versichert uns, dass die Strukturen der Realität von Bedeutung sind, dass sie wichtig sind und dass wir uns für sie interessieren sollten. Nur wenn man dies berücksichtigt, kann man die Vernunft sowohl im technischen, als auch im ontologischen Sinn richtig verstehen. Eine autonome Kultur, die die technische Vernunft zur Blüte gebracht hat, mag zwar eine mächtige Kultur sein, doch sie besitzt keinen Bezugspunkt außerhalb von ihr und kennt keine Normen, die ihr dabei behilflich sein könnte, nach anderen Dingen als nach Macht zu streben. Eine autonome Kultur, schreibt Tillich, verliert „ihren höchsten Bezugspunkt, ihr Sinnzentrum, ihre spirituelle Substanz.“[49]

Tillichs Methode, die Wissensgebiete zu unterscheiden, besteht aus einer Schematisierung der Vernunft. Er unterteilt die Vernunft in eine objektive und eine subjektive Vernunft. Die objektive Vernunft bezieht sich auf die rationale Struktur der Realität, auf die vorhandene Ordnung der Dinge. Die subjektive Vernunft bezieht sich auf die rationale Struktur des Geistes, der diese Ordnung erfassen kann. Nach Tillichs Ansicht kommt es zu einer Interaktion zwischen den beiden, wobei die subjektive Vernunft sowohl rezep-

---

[48] Tillich, *The Protestant Era* (Chicago 1957) 57.
[49] *Ibid.,* 58.

tiv erfasst, was sich in der objektiven Vernunft befindet, als auch das, was sie dort vorfindet, aktiv umformt. Das heißt, die objektive Vernunft besitzt sowohl eine Form, als auch eine Ordnung, doch Form und Ordnung sind bis zu einem gewissen Grade formbar. Der Geist, d.h. die subjektive Vernunft, empfängt und reagiert auf die objektive Vernunft, die sich außerhalb von ihr befindet. So gesehen, meint Tillich, „formen wir die Realität so um, wie wir sie sehen, und wir sehen die Realität so, wie wir sie umformen.“[50] Diese beiden Kräfte der *subjektiven* Vernunft stellt Tillich einander gegenüber und platziert das *Erfassen* der Realität an einen Pol, und das *Formen* der Realität an den anderen Pol.

Anschließend unterscheidet er zwischen rationalen und emotionalen Elementen in der Vernunft. Damit erkennt er an, dass die Vernunft sowohl eine formale Ordnung besitzt (rational), als auch bedeutungsvoll ist (emotional). Auch diese stellt er einander gegenüber: die Rationalität an den einen Pol, und die Emotionalität an den anderen Pol. Legt man diese beiden Polaritäten übereinander, dann erkennt man vier grundlegende „Funktionen der Vernunft“. Die „kognitive“ Funktion erkennt und ist rational, die „ästhetische Funktion“ erkennt und ist emotional, die „organisatorische“ Funktion ist formend und rational, und die „organische“ Funktion ist formend und emotional. Tillich bezeichnet diese vier Funktionen an anderer Stelle in seinen Schriften als analog zu den „kulturellen Funktionen“ von Wissenschaft, Kunst, Gesetz und Gemeinwesen.[51]

Durch eine einfache Schematisierung der *autonomen* Vernunft kann demnach viel erreicht werden. Doch es handelt sich hierbei noch nicht um die *ontologische* Vernunft in all ihren Dimensionen, da die religiöse Tiefe fehlt. Tillich geht folglich einen Schritt weiter und schlägt vor, dass diese vier Funktionen der Vernunft, nämlich Wissenschaft, Kunst, Gesetz und Gemeinwesen, auf etwas hindeuten, „das sie an Macht und Bedeutung übersteigt.“[52] Das Sich-Selbst-Sein ist es, das sie übersteigt und ihnen ihre Bedeutung einflößt. Das Sich-Selbst-Sein (Gott) ist die Quelle der ontologischen Ideale von Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit und Liebe. Somit befindet sich in den Tiefen der *Wissenschaft* die Weisheit selbst, in den Tiefen der *Kunst* liegt die Schön-

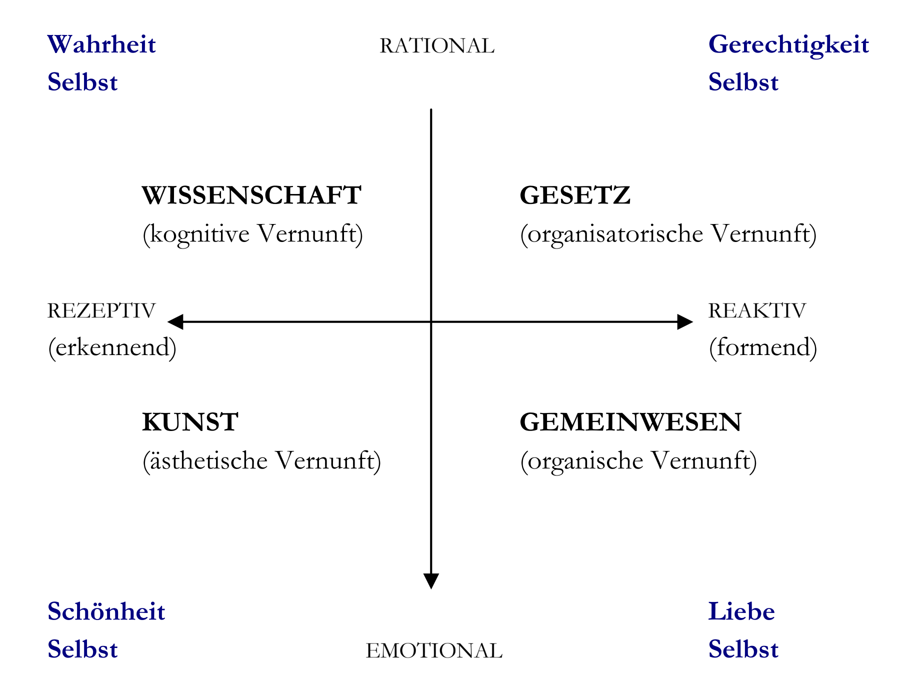
---

[50] Tillich, *Systematic Theology,* Bd. 1, 76.

[51] „Gemeinwesen“ ähnelt in diesem Kontext dem, was üblicherweise als zivilgesellschaftliche menschliche Umgangsformen erklärt wird.

[52] Tillich, *Systematic Theology*, Bd. 1, 79.

heit selbst, in den Tiefen des Gesetzes ist die Gerechtigkeit selbst, und in den Tiefen des *Gemeinwesens* findet man die Liebe selbst (siehe das folgende Diagramm).



Das Gebiet der ontologischen Vernunft

Diese transzendenten Ideale, die in Tillichs Augen eine Analyse des Sich-Selbst-Seins darstellen und die in den vier Funktionen der Vernunft Niederschlag finden, bewirken, dass die Funktionen „unerschöpflich" werden und verleihen ihnen ihre Größe.[53] Daneben dienen sie als Bindeglied zwischen der Vernunft und dem Absoluten.

Diese Methode, die Grundlagen für die Wissensdisziplinen der Menschen in der Vernunft zu ermitteln, hat, wenn überhaupt, nur wenig mit Nursis Vorgehensweise gemeinsam. Tillichs gesamte Schematisierung bezieht sich

[53] *Ibid.,* 80.

kaum auf die heilige Schrift. Dennoch basiert die Schematisierung völlig auf seinem monotheistischen Glauben und Prämissen. Anfangs spricht er der Vernunft zwar eine Autonomie zu, die jeder ernsthafte Denker der Aufklärung begrüßen würde, doch dann führt er seine Überlegungen weiter, bis er zu einem einzigen Prinzip gelangt, dem Sich-Selbst-Sein. Und zu Beginn seiner Überlegungen zur ontologischen Vernunft in der *Systematischen Theologie* behauptet er, dass alle Formen des philosophischen Idealismus, wie seine eigene Methode zeigt, die Vernunft als etwas darstellen, das von einem Wunsch oder einer Liebe nach dem Göttlichen angetrieben ist.[54] Wenn er Begriffe benutzt wie *das Unbedingte, das Höchste,* oder *Sich-Selbst-Sein* – bei ihm alles Synonyme für Gott – dann verwendet er einfach philosophische Termini, um seinen tiefer sitzenden biblischen Monotheismus auszudrücken und versucht damit, eine Kultur anzusprechen, die ihr Gespür für biblische Metaphern verloren hat. Er bemüht sich darum, die biblische Aufforderung, Gott mit ganzer Kraft, mit ganzem Herzen und ganzer Seele zu lieben, in philosophische Worte zu fassen. Mit seinem hartnäckiges Beharren darauf, dass die autonome Vernunft mit diesen „unerschöpflichen Tiefen" verbunden bleiben muss, bringt er seine Überzeugung zum Ausdruck, dass die Vernunft für die ekstatische Offenbarung zugänglich bleiben muss.

Dimensionen der Wahrheit

Sowohl Nursi, als auch Tillich traten für eine Aussöhnung der Wahrheit mit anderen Wahrheitsformen ein, indem sie die religiöse Wahrheit mit der zugrunde liegenden Bedeutung der Dinge gleichsetzten, sowie mit anderen Wahrheitsformen, die sie mit den strukturellen Formen der Dinge verglichen.

Im Zwölften *Wort* erzählt Nursi eine Parabel über den juwelenbesetzten Koran: Ein Herrscher stellt einen Koran zusammen und verwendet dafür Silber, Gold und kostbare Juwelen, um den Koran damit für die in ihm enthaltenen Worte würdig zu gestalten. Der Herrscher „schmückte und dekorierte ihn so, dass alle, die lesen konnten, und auch die, die nicht lesen konnten, voller Bewunderung und Erstaunen waren, als sie ihn sahen." Dann zeigte er

[54] *Ibid.,* 72.

ihn einem europäischen Philosophen und einem muslimischen Gelehrten, und um sie zu prüfen, befahl er beiden, ein Buch darüber zu schreiben. Der Philosoph ließ sich in seinem Buch über die Kunstfertigkeit der Schrift und über die Eigenschaften der Juwelen aus, aber die Bedeutung war ihm verborgen geblieben – denn er konnte weder Arabisch lesen, noch hatte er erkannt, dass es sich überhaupt um Schrift handelte." Er war ein sehr guter Techniker und konnte die Dinge sehr gut beschreiben, auch war er ein geschickter Chemiker und genialer Juwelier", und er schrieb großartig, so weit es ihm diese Fertigkeiten erlaubten. Doch die im Buch enthaltene Weisheit war ihm nicht aufgefallen. Im Gegensatz dazu hatte der muslimische Gelehrte in dem Gegenstand sofort den Koran erkannt, und so wurden in seinem Buch die äußeren Verzierungen nicht einmal erwähnt. Er konzentrierte sich auf die „erhabenen Wahrheiten ... unter dem Schleier der Verzierungen."[55]

Bei der Interpretation der Parabel erklärt uns Nursi, dass es sich bei dem „verzierten Koran um das kunstvoll gestaltete Universum handelt." Die Worte des Korans dienen dabei als „Übersetzer des Mächtigen Korans des Universums", der uns „über die Zeichen der Schöpfung aufklärt, die von der Feder der Macht auf die Seiten des Universums und auf die Blätter der Zeit geschrieben wurden." So wie der europäische Philosoph in dieser Parabel, versucht die Naturphilosophie zu unterweisen, doch „sie stürzt sich nur auf die Verzierungen der Buchstaben der Dinge und auf ihre Beziehungen untereinander." Und so kommt Nursi zu dem Schluss, dass „Philosophie ohne Religion eine Sophisterei ist, die keinen Bezug zur Realität besitzt und daher eine Beleidigung des Universums darstellt."[56]

Da Nursi sich erklärtermaßen nur mit der Schaden bringenden atheistischen Philosophie im *Risale-i Nur* auseinandersetzt wie dem Positivismus und hierbei oft stereotypisch oder als Metapher lediglich von europäischer Philosophie oder (atheistisch-materialistischer) Philosophie spricht, kann es dem oberflächlichen Leser bei dieser Parabel schon in den Sinn kommen, Nursis Verhältnis zur Philosophie misszudeuten und ihm einen bedingen Reflex gegen die Philosophie im Allgemeinen nachzusagen. Es gab zwar in Europa während seines Lebens auch andere philosophische Strömungen. Neokantischer Idealismus, Existentialismus, die Philosophie des Lebens, Pro-

[55] Nursi, *Words,* 143f.
[56] *Ibid.,* 144f.

zessdenken, Personalismus und Phänomenologie – all diese Strömungen hatten bedeutende religiöse Verfechter, die die göttliche Transzendenz demütig zur Kenntnis nahmen.

Hätten diese aber gegenüber den atheistischen Weltanschauungen die Oberhand gehabt in ihrer Wirkung auf die muslimische Welt, und auf die Menschen überhaupt, hätte er sich sicher nicht in der intensiven Weise um europäische Philosophie gekümmert oder sie als „halb Irreführung und halb Belanglosigkeit“[57] abgetan. Dagegen äußert er sich oft positiv über die modernen Wissenschaften und hat auch keine Probleme damit, sie mit der Offenbarung zu versöhnen, vorausgesetzt, dass sie der koranischen, oder zumindest der monotheistischen Weisheit entsprechen.

Als Bildungsreformer gehörte er zu den ersten, die sich dafür einsetzten, in den Koranschulen auch Naturwissenschaften zu lehren. Seine Begründung dafür ist, dass „die Religionswissenschaften das Licht des Gewissens sind, und die exakten Naturwissenschaften das Licht des Intellekts. Die Wahrheit wird erkennbar, wenn man die beiden verbindet, was in den Studierenden Ansporn und Initiative erweckt. Wenn sie getrennt sind, erscheint Ignoranz und Fanatismus in der Religion und Fehlschlüsse und Skeptizismus in der Wissenschaft.“[58] Im ganzen *Risale-i Nur* wird die *Naturwissenschaft* als Spross des Korans angesehen, als Nachkommenschaft koranischer Weisheit. Doch ist die *Philosophie* eine Liebe zur Weisheit, die sich auf metaphysischer Ebene mit der koranischen Weisheit auseinander setzt, und zwar genau in Bezug auf den entscheidenden Punkt der Leugnung der göttlichen Einheit, eine in Nursis Augen fehlgeleitete Philosophie. Anders gesagt ist die ideale Wissenschaft diejenige, die sich unmittelbar in den Händen der koranischen Metaphysik befindet.

Tillich hatte als Westeuropäer ein differenzierteres Verständnis der europäischen Philosophie (aber dafür war er mit dem islamisch-östlichen Denken nur sehr begrenzt vertraut). Für sein eigenes theologisches System hatte er viel vom transzendentalen Idealismus und Existentialismus entlehnt, und obwohl auch er den Positivismus heftig kritisierte, war in seinem System zusammen mit anderen philosophischen Richtungen ein Platz dafür frei. Am deutlichsten wird dies bei seiner Erklärung der unterschiedlichen Wahrheitsebenen. In der *Systematischen Theologie* behandelt er diesen Punkt unter dem

---

[57] Nursi, *Flashes*, 306.
[58] Nursi, *Münazarat,* zitiert in Vahide, *Author of the Risale,* 44.

Thema Offenbarung. Wie bereits erwähnt bezieht sich die Offenbarung für ihn auf die ekstatische Qualität bestimmter Erlebnisse, auf einen Geisteszustand, in dem die Vernunft nicht negiert wird, sondern dazu getrieben wird, sich selbst zu übersteigen und Erfüllung zu finden.[59] Dies geschieht immer dann, wenn man sich des Mysteriums des Seins bewusst wird. Doch das Wissen, das man durch Offenbarung erhält, wird laut Tillich „nicht unser Wissen über die Strukturen der Natur, Geschichte und den Menschen vermehren." Er erklärt dies folgendermaßen: „Wenn ein solches Wissen vorgibt, aus der Offenbarung zu stammen, so muss es den Schulmethoden unterworfen werden, die die Wahrheit nachprüfen, und auf der Grundlage dieser Prüfung angenommen oder abgelehnt werden."[60]

Tillich ist nicht unbedingt der Ansicht, dass das Wissen der Offenbarung und das Wissen über die Strukturen der erschaffenen Welt getrennt sind oder im Widerstreit miteinander liegen. Die Strukturen der erschaffenen, finiten Welt erschließen sich uns durch unterschiedliche Formen der „kognitiven" Vernunft, nämlich der wissenschaftlichen, der historischen und der philosophischen Vernunft. Wie er in *Dynamics of Faith* darlegt, unterscheidet sich „die Wahrheit des Glaubens von der Bedeutung der Wahrheit in jeder dieser Wissensmethoden" Doch selbst wenn sie sich davon unterscheidet, so gibt es dennoch eine Verbindung zu diesen anderen Wahrheitsfindungsmethoden, denn schließlich „versuchen sie alle, die Wahrheit zu erreichen, Wahrheit im Sinne des wahrhaft Wirklichen, wie es vom menschlichen Geist aufgenommen werden kann."[61]

Tillich unterscheidet zwischen vier Arten von Wahrheit, der wissenschaftlichen, historischen, philosophischen und religiösen Wahrheit, welche die vier Methoden ausmachen, die Wirklichkeit zu erkennen. Dann reiht er sie entlang eines Kontinuums auf, und setzt „Distanz" zwischen wissendem Subjekt und erkanntem Objekt an ein Ende des Stabs, und „Anteilnahme" zwischen Subjekt und Objekt an das andere Ende. Die wissenschaftliche Wahrheit besitzt die größte Distanz, während die religiöse Wahrheit die meiste Anteilnahme aufweist. Mit Hilfe der wissenschaftlichen und historischen

[59] Seiner Meinung nach ist „Vernunft die Voraussetzung für Glauben, und Glaube erfüllt Vernunft. Glaube als der Zustand letzten Ergriffenseins ist ekstatische Vernunft." Siehe Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens,* 91.
[60] Tillich, *Systematische Theologie* (Stuttgart 1955), Bd. 1, 134.
[61] Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens,* 94.

Wahrheit versuchen wir, die Domäne des *Seienden* zu erforschen; die philosophische Wahrheit untersucht die tiefliegende *Struktur des Seins*; die religiöse Wahrheit möchte von der *Bedeutung des Seins* begriffen werden. Jede Wahrheitsebene besitzt ihre eigenen Fragen und ihre eigenen Kriterien, mit denen sie ihre Ergebnisse zu bestätigen sucht.

Genauer gesagt strebt ein Wissenschaftler danach, mit Hilfe der *wissenschaftlichen* Wahrheit die physische Realität durch empirische Forschung zu beschreiben und zu erklären, um dadurch bestimmte strukturelle Gesetze in der Natur zu entdecken, wie z.B. die Quantentheorie, das Prinzip der Unbestimmtheit oder den genetischen Code verschiedener Organismen. Die Ergebnisse der Wissenschaft werden quantitativ gemessen, und zwar durch das Überwiegen von Beweisen, die unter kontrollierten Bedingungen durch wiederholte Experimente gesammelt wurden. Um dies zu erreichen, muss der Wissenschaftler Distanz zu dem Objekt wahren, das er erfahren möchte, und es „objektivieren", in dem er es als speziellen Fall behandelt, der jedoch zu einer größeren Kategorie gehört.

Die *historische* Wahrheit unterscheidet sich von der wissenschaftlichen Wahrheit dadurch, dass sie einzigartige, einmalige und nicht wiederholbare Ereignisse und Ereignisketten deutet. Daher müssen zur Überprüfung der historischen Wahrheit andere Methoden als die wissenschaftlichen verwendet werden. Handschriften, Zeugenaussagen und archäologische Überreste werden untersucht und gesiebt, mit Hilfe von Fragen erforscht, die der Historiker aus seinen persönlichen Interessen und den Gesichtspunkten seiner eigenen Kultur formuliert, um herauszufinden, welche Fakten historisch relevant sind. Die geschichtliche Wahrheit stellt daher immer eine Interpretation durch den Historiker dar, der versucht, in der Vielzahl der vergangenen Ereignisse Muster zu erkennen, die in bestimmten aktuellen Tatsachen Niederschlag finden. Und während das physische Universum in Übereinstimmung mit bestimmten universalen und mechanischen Gesetzen funktioniert, ist das menschliche Verhalten, die Grundlage der Geschichte, frei, selbst wenn es in gewissem Maße nach vorhersehbaren Gesetzen abläuft. Auf Grund dieser Zufälligkeiten kann über kein Ereignis eine abschließende Geschichte geschrieben werden und so bedarf die Überprüfung der geschichtlichen Wahrheit immer einer Entscheidung darüber, welche Geschichte angesichts der Wahlmöglichkeiten und sozialen Kräfte, aus denen die Gegenwart her-

vorgegangen ist, am besten passt. Und selbst diese Geschichte kann jederzeit revidiert werden, da die Gegenwart sich ständig verändert.

Bei der Festlegung der wissenschaftlichen und historischen Wahrheit werden zuverlässige Erkenntnisse im Bereich der endlichen Wesen im Hinblick auf die Dimensionen von Raum (Wissenschaft) und Zeit (Geschichte) bestimmt. Mit der *philosophischen* Wahrheit wird das Sein erforscht, d.h. die den Dingen unterliegende Struktur. Was macht die physische und historische Sphäre der Wirklichkeit aus, fragt die Philosophie? Was sind die tiefen Strukturen der Endlichkeit, der in Zeit und Raum begrenzten Wesen? „Die Philosophie“, schreibt Tillich, „ist der Versuch, die allgemeinsten Fragen über die Natur der Realität und der menschlichen Existenz zu beantworten.“[62] Die Philosophie versucht, die strukturellen Elemente solch bleibender Merkmale der Realität wie Endlichkeit, Zeit, Tod, Gerechtigkeit, Böse, Gemeinwesen, Herrschaft und Wahrheit in begrifflicher Sprache auszudrücken.

Die *religiöse* Wahrheit, die Tillich die „Wahrheit des Glaubens“ nennt, erforscht die *Bedeutung* des Seins. Wenn man die Gesetze des physischen Universums erforscht, Geschichten über die historischen Entwicklungen erzählt und eine grundlegende begriffliche Sprache für das Wesen der Realität in allen Bereichen entwickelt, dann tauchen die Glaubensfragen auf – was hat all dies zu bedeuten? Hat es etwas zu bedeuten? Welche Bedeutung hat es? Welche Position sollten wir gegenüber der Wirklichkeit einnehmen? Wie sollen wir auf all das reagieren? Mit Hoffnungslosigkeit, Verzweiflung, Zynismus, Vertrauen, Freude oder Hoffnung? Wie sollen wir uns im Hinblick auf das Sein orientieren? Wenn wir diese Fragen stellen, dann verlieren wir die Distanz zu dem Objekt, das wir kennen lernen wollen, und wir nehmen daran teil. Aus diesem Strudel von Fragen wird dann die Vernunft von etwas herausgezogen, das sie aus eigener Kraft nicht verstehen kann, und sie übersteigt ihre eigenen Grenzen, um entweder enttäuscht zu werden oder Erfüllung zu finden. Hier überschreitet die endliche Rationalität jede Art endlicher Beziehungen oder Kausalitäten, und öffnet sich dem Unendlichen. Tillich beschreibt dies so:

[62] *Ibid.,* 105.

> Die menschliche Vernunft ist endlich. Und darum tragen alle Kulturschöpfungen – solche, in denen der Mensch seine Welt erkennt, und solche, in denen er seine Welt umgestaltet – diesen Endlichkeitscharakter.... Doch ist die Vernunft nicht an ihre Endlichkeit gebunden, sie erkennt sie und erhebt sich durch diese Erkenntnis über sie.
> Der Mensch erfährt, dass er zum Unendlichen gehört, das weder ein Teil des Menschen ist noch in seiner Macht steht.... Ekstase ist erfüllte und nicht verweigerte Vernunft. Vernunft kommt nur dann zur Erfüllung, wenn sie über die Grenzen ihrer Endlichkeit hinausgetrieben wird und die Gegenwart des Heiligen erfährt. Ohne diese Erfahrung verliert sie sich selbst und ihren endlichen Gehalt.[63]

Somit strebt die Vernunft auf unterschiedliche Weise nach Wahrheit, da die Realität zahlreiche Dimensionen besitzt. Jede Art der Weisheit verfügt über ihren rechtmäßigen Forschungsbereich und muss in dem ihr zugehörigen Bereich autonom wirken dürfen. Geraten die wissenschaftliche, historische oder philosophische Wahrheit in Konflikt mit der Wahrheit des Glaubens, dann entweder deshalb, weil sie ihren Zuständigkeitsbereich überschreiten, oder weil der Glaube Antworten auf Fragen parat hat, die nicht seine eigenen Fragen sind. Das durch den Glauben erworbene Wissen handelt nicht von den Strukturen der Natur, der Geschichte oder des Seins. Es ist vielmehr ein Bewusstwerden und eine Orientierung hin zum Mysterium, dem Willen und der Macht, die aus diesen Strukturen besteht und sie aufrechterhält.

Auf diese Weise soll den wissenschaftlichen, historischen und philosophischen Disziplinen eine echte Forschungsfreiheit gewährt werden, so Tillich. Sollte jedoch eine dieser Disziplinen versuchen, die ganze Wirklichkeit auf ihre Gesetze, Geschichten oder Konzepte zu reduzieren, dann macht sie sich der Überschreitung ihrer eigenen gültigen Grenzen schuldig und der Besetzung des heiligen Bodens, der dem religiösen Glauben gehört.

[63] *Ibid.,* 90-91.

Schlussfolgerung

Bei der Untersuchung dieser beiden Denker bin ich auf zwei gleichermaßen nachvollziehbare Darlegungen darüber gestoßen, wie die Welt wahrgenommen werden sollte, wenn man die fundamentale Entscheidung getroffen hat, an den einen Gott zu glauben, und dass dieser Gott gut ist und die Quelle von allem, das existiert. In dieser wichtigen Prämisse stimmen Nursi und Tillich überein – so wie auch der Islam und das Christentum. Diese monotheistische Prämisse ist das Kernstück der abrahamitischen Tradition und wird leider viel zu oft übersehen. In diesem Kapitel habe ich versucht, der Frage nachzugehen, wie diese beiden Monotheisten als Antwort auf die Entwicklungen im 20sten Jahrhundert, die dazu führten, dass der Glaube in beiden Zivilisationen auf Grund moderner wissenschaftlicher Denkweisen an Boden verlor, die Beziehung zwischen Glaube und Vernunft neu aushandeln wollten, ohne beider Autonomie zu gefährden. Um besser zu verstehen, wie Nursi und Tillich dabei vorgingen, habe ich aufgezeigt, wie jeder von ihnen mit der Möglichkeit der Versöhnung zwischen Vernunft und Offenbarung umging, mit der Abgrenzung der Wissensdisziplinen und dem Status der Religion gegenüber anderen Wahrheitsformen.

Sowohl Nursi, als auch Tillich finden einen Weg, *Vernunft und Offenbarung* zu versöhnen. Entscheidend für diese Versöhnung ist bei beiden ein Monotheismus, der allen Formen des ‚Götzentums' oder *shirk* widersteht. Für beide ist die Vernunft ein Instrument, das in Gottes Hand liegt und die Macht Gottes verschleiert, und somit kein eigenständiger Gegenstand, der der Selbstverherrlichung dient. Ihr Monotheismus erlaubt ihnen, darauf zu vertrauen, dass die Strukturen der Realität, die die menschliche Vernunft zum Teil erkennen kann, sowohl einen einzigen Ursprung als auch eine einzige Bestimmung haben, und dass dies der einzige Gott ist, der alles Existierende geschaffen hat, dessen Herrschaft dauert, und auf dessen Güte Verlass ist. Und von genau diesem Gott stammt auch die Offenbarung. Wenn es zwischen Tillich und Nursi einen Unterschied in Hinblick auf den Monotheismus gibt, dann nur insoweit, als jeder von ihnen seine Betonung anders setzt. Für Nursi liegt der Schlüssel in Gottes *Einheit*, die alles zusammenhält, für Tillich liegt der Schlüssel in Gottes *Tiefe*, die uns das Gefühl gibt, dass die Wirklichkeit von Bedeutung ist. Sowohl die Einheit als auch die Tiefe erfährt unsere Vernunft durch Offenbarung. Es gibt jedoch einen bedeuten-

den Unterschied zwischen Nursi und Tillich, und zwar was den Vorgang der ‚Offenbarung' betrifft. Für Nursi besteht Offenbarung aus dem Inhalt des Korans und einer Interpretation des „Buchs des Universums", die sich am Koran orientiert. Für Tillich ist Offenbarung ein Erfahrungswert, wo die Vernunft ihren angestammten Platz transzendiert und von der Macht des Sich-Selbst-Seins gepackt wird; eine Erfahrung, die der heiligen Schrift unterliegt und sich in bestimmten Erlebnissen der Ekstase fortsetzt.

Was die *Ableitung und Abgrenzung der Wissensdisziplinen* angeht gibt es einen großen Unterschied zwischen Tillich und Nursi. Nursi hält dazu an, die Vernunft in den unterschiedlichsten Wissensdisziplinen zu verfolgen, da die Propheten selbst die Ziele der Wissenschaften in ihren Wundern darlegen, und da der Ursprung und die Bestimmung jeder echten Wissenschaft in einem der Glorreichen Namen Gottes gefunden werden kann. Ich denke, es lässt sich verallgemeinernd sagen, dass Nursi in seiner Einschätzung der unterschiedlichen Bereiche der menschlichen Vernunft von der Lektüre des Korans geleitet wurde. Seine Ausführungen und Argumente sind voller koranischer Erzählungen, Figuren, Metaphern und Vorstellungen, wenn er sich darum bemüht zu zeigen, wie es dazu kommt, dass die Menschen durch die Vermittlung der Göttlichen Namen, deren Schleier, den Seiten des Buchs des Universums und diesem ganzen Nexus der Kausalität auf Gott stoßen.

Andererseits hat er sich einer Hermeneutik bedient, die zwischen dem Korantext und der sichtbaren Welt hin- und her pendelt. Er begründet dies mit seiner aus dem Koran abgeleiteten Metapher des „Buchs des Universums", doch kehrt dann mit Erlaubnis dieses zweiten Buchs zum Koran zurück, mit neuen Erkenntnissen über die Welt und ihre Möglichkeiten, die er zuerst durch die Vernunft erworben hat und baut mit dem Koran eine Synthese auf. Dennoch ist seine Sicht der Welt in erster Linie koranisch. Er gibt der Offenbarung Vorrang vor dem logischen Denkvermögen, auch wenn er beide zulässt. Tillich hingegen zieht das logische Denkvermögen der Offenbarung vor. Seine grundlegenden Beweggründe dafür, über die Ursachen für die unterschiedlichen Wissensgebiete der Menschen nachzudenken, werden geleitet von seiner Analyse der autonomen Vernunft, und werden dadurch ausgefeilt, dass er sich den transzendenten Idealismus zu Eigen macht.

Ohne sich auf die Heilige Schrift zu stützen bestimmt er anhand einer Schematisierung des logischen Denkvermögens die *Funktionen* von Wissenschaft, Kunst, Gesetz und Gemeinwesen, sowie die dazugehörigen *Idealvorstellungen* von Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit und Liebe. Und um sicher zu gehen, dass diese Funktionen, Ideale und die Wissensdisziplinen, die sie gut heißen, unsere Aufmerksamkeit verdienen, wendet er sich gezielt der Offenbarung und dem biblischen Monotheismus zu. Somit pendelt auch er zwischen logischem Denkvermögen und der Offenbarung, doch im Gegensatz zu Nursi gesteht er der Vernunft eine größere Fähigkeit dabei zu, die Gegenwart Gottes in ihrer Tiefe zu erfassen, unabhängig von der Führung durch Propheten oder heilige Schriften.

Was den *Status der religiösen Wahrheit in Relation zu anderen Wahrheiten* betrifft, so stellen wir hier den größten Unterschied zwischen den beiden Denkern fest. Nursi scheint zwei Arten der Wahrheit anzuerkennen – die aus dem Koran abgeleitete und die aus den empirischen Methoden der Naturwissenschaft. Er gesteht den Menschen dabei alle Freiheit zu, sich den Wissenschaften zu widmen, da diese letztendlich die erstere beweisen.

Tillich hingegen unterscheidet die religiöse Wahrheit von drei anderen Wahrheitsarten – der wissenschaftlichen, historischen und philosophischen. Er gesteht jeder davon eine Daseinsberechtigung zu und grenzt ein, wie viel Autonomie jede davon besitzt. Werden die Grenzen jeder dieser Wahrheitskategorien respektiert, dann kann die Suche nach Wahrheit in den vielfältigen Dimensionen der Wirklichkeit Fortschritte machen, was als wahre und wertvolle Leistung angesehen werden muss. Nursis Annäherung ähnelt dieser insofern, als er den Wissenschaften eine Gültigkeit anerkennt, solange sie verfolgt und betrieben werden ohne die moralische Weisheit des Korans zu missachten.

Während er einräumt, dass „die Wissenschaften, Künste und Errungenschaften" auf den Göttlichen Namen beruhen, bewegen sich die Beispiele, die er dafür anbringt, streng innerhalb des Rahmens von Naturwissenschaft und Technologie. Für die Gültigkeit der historischen und philosophischen Zugänge zur Wahrheit liefert Nursi jedoch nicht viele vergleichbare Argumente. Vielmehr scheint er lediglich den Leser anregen zu wollen an den erbrachten Beispielen weiterzudenken. Folglich muss sich die Forschungsfreiheit, die er mit der Verknüpfung versieht, dass jeweils einer der Namen Gottes hinter jeder Wissenschaft und Produktion stehe, auch auf die Frei-

heit der Forschung in den „Kulturwissenschaften" wie Geschichte, Soziologie, Psychologie, Kulturanthropologie, Politikwissenschaft und Philosophie erstrecken. Nimmt man zur Kenntnis, dass es unter den von Nursi beeinflussten Gelehrten Vertreter jener Disziplinen gibt, dann wird dies wohl so stimmen.

Said Nursi und Paul Tillich haben mit ihrem Denken Muslimen und Christen den Weg dazu bereitet, zu verstehen, warum der religiöse Glaube, besser gesagt warum der monotheistische Glaube, für eine geradlinige und disziplinierte Erforschung der Wahrheit unabdingbar ist. Bei beiden findet man Hinweise dazu, wie man auf der endlosen Straße zur Wahrheit reisen muss, und dabei die erschaffene Welt und die Gottesverehrung fest im Auge behält.

7

Das Wesen des Menschen bei Mevlana Dschelaladdin und Said Nursi

- Der Mensch und seine Metageschichte
- Die gespaltene Natur des Menschen
- Die inneren Fähigkeiten des Menschen: Verstand und Herz

Bilal Kuşpınar

Mevlana Dschelaladdin Rumi (gest. 1273) und Said Nursi (gest. 1960) lebten beide mitten in Anatolien, und obwohl 700 Jahre sie voneinander trennen, hatten sie viele Gemeinsamkeiten, und zwar sowohl was ihren Bildungsweg, als auch ihre Denkweise betrifft. Wahrscheinlich haben diese gemeinsamen Nenner Seyyid Ali Akbar Shah, einen zeitgenössischer Denker aus Pakistan, dazu veranlasst zu sagen, er sei in erster Linie von zwei Personen beeinflusst worden, und zwar von Rumi und Nursi.[1] Beide hatten zuerst eine Ausbildung nach dem sogenannten „klassischen islamischen Bildungssystem" durchlaufen, die alle damals vorhandenen islamischen Wissenschaften, sowohl exoterische, als auch esoterische, umfasste. Im Mittelpunkt ihrer Ausbildung stand das Studium des Korans. Und genau diese göttliche Schrift, die faktisch die Grundlage ihrer Weltanschauung darstellte, diente Rumi als Basis für sein Meisterwerk *Mesnevi* und Nursi für seine bemerkenswerte *Risale-i Nur* Sammlung. Übereinstimmend mit der Meinung vieler, die über Nursi und Rumi geschrieben haben, könnte man mit Fug und Recht behaupten, dass Rumis *Mesnevi* Koraninterpretation in Versform darstellt, während Nursis *Risale-i Nur* Interpretation des Korans in Prosa ausmacht. Dazu kommt, dass die beiden Weisen in den Augen ihrer unmittelbaren und

---

[1] Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 2235. Ich habe für diesen Beitrag Nursis zweibändige Ausgabe verwendet, die all seine Schriften umfasst: Nursi, *Risale-i Nur Külliyatı,* 2 Bände (Istanbul 1994-1995). Im Allgemeinen verwende ich meine eigenen Übersetzungen, doch verweise ich gelegentlich auf die Werke von Şükran Vahide, die ich hier mit der Abkürzung Eng. anführe.

mittelbaren Schüler auf Grund des Inhalts ihrer Werke eine hochangesehene Stellung einnehmen, die fast an das Ansehen der Propheten heranreicht. So wurde Rumi einst von Abd al-Rahman al-Jami (gest. 1492), einem eifrigen Nachahmer der Poesie Rumis und überzeugtem Anhänger der Theosophie von Ibn Arabi, folgendermaßen gerühmt:

> Wie soll ich diese erhabene Persönlichkeit preisen?
> Er ist kein Prophet, aber er besitzt ein Buch![2]

Und ein Schüler Nursis, bekannt als Mehmet Feyzi, sagte über seinen Lehrer:

> Ich weiß, du bist keiner der Propheten,
> doch befindet sich in deinen Händen nicht ein Licht?[3]

Nursi an sich teilt die Korankommentare in zwei Kategorien ein: 1) Kommentare, welche die Koranverse in Hinblick auf die darin enthaltenen Bestimmungen und Regeln (*ahkam)* auslegen, und 2) spirituelle Kommentare, welche die in den Versen enthaltenen Glaubenswahrheiten und Weisheiten erklären und sie kommentieren. Sein *Risale-i Nur* rechnete er selbst der zweiten Kategorie zu. Und zu dieser Kategorie zählt er auch Rumis *Mesnevi*, zusammen mit Werken von Abd al-Qadir al-Geylani, Ghazali, Ibn al-Arabi, Ahmad Sirhindi (gest. 1624) u.a., die, wie er anzeigt, aufschlussreiche Darlegungen der Bedeutung und für das Verstehen der Wahrheiten des Glaubens liefern, die die Koranverse enthalten.[4]

In jedem Fall war der Platz, den der Koran im wahren Leben wie in den Werken dieser beiden herausragenden Figuren einnahm, so gewaltig, dass er in die Tiefen ihres Denkens eindrang und ihre intellektuelle Persönlichkeit formte. Sie stellten sich sogar leidenschaftlich ganz in den Dienst der Lehre und der Verbreitung dieser. Diese Hochachtung findet sich deutlich in verschiedenen Kommentaren, und so sagt z.B. Rumi an einer Stelle: „So lange

---

[2] Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaluddin Rumi,* (London, 1978) 369.

[3] Nursi, *Barla Lahikasi* (Istanbul 1987) 1565.

[4] Unter all jenen hebt Nursi Rumis *Mesnevi* als eines der besten Beispiele für diese spirituelle Kategorie hervor, auch wenn er seinen eigenen Kommentar als „höchsten, bemerkenswertesten und außergewöhnlichsten Kommentar" in derselben Gruppe ansieht. Siehe Nursi, *İşaratü'l-İ'caz* (Istanbul 1978), 1273.

ich lebe, werde ich Diener des Korans sein." Dem könnten wir Nursis leidenschaftliche Aussage zugesellen: „Würde der Koran, unser Buch, ohne Gemeinde auf der Erde bleiben, dann hätte ich kein Verlangen nach dem Paradies, denn selbst jener Ort wäre dann ein finsteres Gefängnis für mich."[5] Für beide stellt der Koran das Lebenswasser für die Menschheit im Allgemeinen dar, und darüber hinaus ein „festes Tau", das alle muslimischen Nationen miteinander verbindet, die auf so tragische Weise innerlich zersplittert sind, und zwar zum großen Teil deshalb, weil sie so weit vom lebensspendenden Geist des Korans entfernt sind. Nursi ist daher überzeugt, die Muslime sollten den Koran selbst zu ihrem wahren Meister machen, anstatt nach spirituellen Führern zu suchen, denn nur dadurch könnten sie zur Einheit gelangen und ihre auseinander strebenden Ziele in der Hinwendung zu der gemeinsamen Rechtleitung vereinen.

Und immer wieder betonen Rumi und Nursi die tiefe Liebe und das unerschütterliche Vertrauen in den Propheten Muhammad, den Geliebten Gottes im Universum, den beide als ihren ersten spirituellen Lehrmeister verehren, und dessen beispielhaften Charakter sie für ihr eigenes Leben als Vorbild nahmen und seine Führung suchten, um die Bedeutung des Korans zu verstehen. Diese von Liebe geprägte Haltung dem Propheten gegenüber wird in ihren arabischen Gedichten auf wundervolle Weise wiedergegeben. Rumi schreibt: „Er (der Prophet) ist mein Geliebter, mein Arzt, mein Lehrer, mein Heilmittel..."[6] Und Nursi schließt sich Sirhindis Lob des Propheten an, und sagt: „Niemals könnte ich Muhammad mit meinen Worten lobpreisen. Vielmehr habe ich meine Worte durch Muhammads Worte veredelt, um ihn zu lobpreisen, Friede und Segen seien über ihm!"[7]

Eine weitere auffallende Gemeinsamkeit unserer beiden zur Mystik tendierenden Denker ist, dass sie in ihre Werke nicht nur die Lehren des Korans und des Propheten integrierten, sondern auch das umfangreiche geistige Erbe ihrer jeweiligen Vergangenheit. Unter den wichtigsten muslimischen Denkern, die sowohl Rumi als auch Nursi in gleicher Weise beeindruckten, ragen zwei ganz besonders heraus: Abu Hamid al-Ghazali (gest. 1111) und Muhiy al-Din Ibn Arabi (gest. 1240). Das soll nicht heißen, dass nicht auch andere große Persönlichkeiten, Philosophen und Mystiker des Islams, deren

---

[5] Nursi, *Tarihçe-i Hayat,* 2206.
[6] Rumi, *Divan-ı Kebir* 3135, 33536-33537; Schimmel, *The Triumphal Sun,* 288.
[7] Nursi, *On Dokuzuncu Söz,* 91.

Zahl unmöglich geschätzt werden kann, einen Einfluss auf sie hatten. Doch offenbar wurden sie weitaus mehr von al-Ghazali und Ibn al-Arabi beeinflusst. Die Gedanken Nursis und Rumis scheinen in der gnostischen Sprache dieser herausragenden Theosophen abgefasst zu sein. Deren theosophische Gedanken lieferten ihnen zweifelsohne nicht nur Perspektiven zur Inspiration, sondern auch wertbefrachtete metaphysische Ideen und Gerüste, deren Wurzeln damals schon fest im Boden des hochentwickelten intellektuellen Bauwerks der islamischen Zivilisation verankert waren.

Auf Nursis Seite sollten noch zwei weitere Denker erwähnt werden, die mindestens genauso viel Einfluss auf ihn hatten wie Ghazali und Ibn Arabi. Der eine von ihnen war Rumi, mit dem Nursi hier verglichen wird, und der andere war der bereits erwähnte Ahmad Sirhindi, vielen bekannt als Imam Rabbani. Der Einfluss, den sie auf Nursi hatten, wird noch deutlicher, wenn man das *Risale-i Nur* durchliest und feststellt, wie oft Nursi die beiden namentlich und voller Ehrerbietung erwähnt und zahlreiche Zitate aus ihren Werken anführt. Sein Verhältnis zu Rumi scheint viel subtiler und tiefer als das Verhältnis zu Sirhindi, und so war wohl auch Rumis Einfluss größer. An vielen Stellen nennt Nursi Rumi sogar seinen „Meister".[8] An einer anderen Stelle berichtet er von einem beeindruckenden Besuch seines Grabes in Konya.[9]

Es gibt noch viele andere Aspekte, bei denen sich ein Vergleich zwischen Rumi und Nursi anbietet. Dies wäre jedoch ein großes akademisches Unterfangen und eignet sich daher nicht für den Rahmen dieser Untersuchung. Im folgenden Abschnitt möchte ich mich daher auf den Begriff des Menschen bei Rumi und Nursi beschränken, und werde versuchen, die Ansichten dieser beiden herausragenden Muslime in vergleichender Weise darzustellen.

Der Mensch und seine Metageschichte

Was ist der Mensch? Wer ist er? Angeregt durch diese und ähnliche Fragen ist das Interesse daran, den Menschen und sein Wesen in der heutigen Welt zu ergründen, stark gestiegen und zum Thema zahlreicher akademischer und

---

[8] Nursi, *Altıncı Mektup*, 356.
[9] Nursi, *Emirdağ Lahikası II,* 1903.

nichtakademischer Schriften avanciert. Doch trotz aller Bemühungen, die in Forschungsdokumentationen und Theorien ihren Niederschlag fanden, ist es bislang nicht gelungen, ein umfassendes erschöpfendes Wissen über den *Menschen* zu erhalten. Vielleicht ist dies sogar eine unmögliche Aufgabe, wie viele Wissenschaftler und Philosophen meinen. Der Grund dafür liegt hauptsächlich in der inhärent komplizierten Natur des *Menschen*, selbst wenn er ein ganz simples Geschöpf zu sein scheint, quasi nur ein Punkt oder ein Fleck im Kosmos. Die Geschichte des menschlichen Denkens enthält zahlreiche Definitionen und Vorstellungen vom Menschen; jede liefert auf unterschiedlichen Ebenen neue Perspektiven zum Verständnis des Menschen, mit jeweils unterschiedlichen Prämissen und Implikationen. Bislang ist es jedoch keiner Definition gelungen, eine Formel anzubieten, die den Menschen als Ganzes umfasst. Doch gerade dieses Problem sprechen Rumi und Nursi in ihren Werken auf sehr tiefgründige Weise an.

In Übereinstimmung mit der islamischen Lehre betrachten sowohl Rumi als auch Nursi den Menschen als wahres und zentrales Wesen, das von Gott in die Welt gesetzt und von Natur aus mit unzähligen Fähigkeiten ausgestattet wurde, mit denen es den Zweck seiner Existenz in der Welt wahrnehmen und zur Vollendung bringen kann. Er ist nicht nur ein mechanischer oder organischer Körper, sondern vielmehr ein hochentwickeltes Wesen, mehr als ein rationales oder politisches Tier. Seine innere Realität ist im metaphysischen Sinne zu tiefgründig, um von den Menschen selbst erfasst werden zu können. Er besitzt zahlreiche Dimensionen, physische und metaphysische, interne und externe, manifeste und nichtmanifeste, materielle und nichtmaterielle, weltliche und geistige. In erster Linie ist er ein seiner selbst bewusstes Wesen und daher anfällig für ethische und moralische Bedenken.

Sowohl für Rumi als auch für Nursi ist die Stellung des Menschen im Universum einzigartig, gemäß der wie sie in verschiedenen Versen des Korans erklärt worden ist. Der Koranvers *Wir haben die Kinder Adams ausgezeichnet* (Isra' 17,70), in dem Gott den Menschen direkt anspricht, weckt in Rumi den Eindruck, Gott habe dem Menschen eine Krone aufgesetzt. Durch diese Auszeichnung wird der Mensch zur wichtigsten Wesenheit und zum primordialen Gegenstand, zum wahren Ziel und wertvollsten Schatz der himmlischen Sphären, Planeten, Sterne und Berge etc., während all diese anderen Dinge „dem Menschen zufallen" und wie der „Ast eines Baumes oder die

Stufe einer Leiter" für ihn sind.[10] Nursi kommentiert denselben Vers in der Sprache Ibn Arabis und sagt, dass der Mensch ein allumfassendes Wesen sei (*cami halk)[11]*, das Gott mit allen Sinnen und Fähigkeiten ausgestattet hat, während die übrigen Lebewesen diese Sinne und Fähigkeiten nur in begrenztem Umfang besitzen. Und jede Eigenschaft, die dem Menschen gegeben wurde, besitzt nach Nursi eine unermessliche Fähigkeit, auf Grund derer er als Spiegel für die endlosen Manifestationen der Namen Gottes dienen kann.[12]

Außerdem ist dem Menschen infolge seiner bereitwilligen Annahme des Vertrauenspfandes *(al-amanah),* ein Schlüssel anvertraut worden, den Nursi das Ich (Ene) nennt. Gott hatte dieses Treuhandgut ursprünglich den Himmeln, der Erde und den Bergen angeboten, die aber alle ablehnten, weil es eine gewaltige Last darstellte.[13] Durch diesen talismanartigen Schlüssel oder das *Ene* – das in Nursis System als „bewusstes Denken", „die Fähigkeit der Selbstreflexivität", „Selbst" oder „Verstand", „Intellekt" oder Geist", oder sehr wahrscheinlich als „alle diese zusammengenommen mit den anderen Fähigkeiten" dargestellt wird – kann der Mensch nicht nur sämtliche Türen des Universums öffnen, sondern auch alle darin verborgenen Schätze aufdecken.[14] Auch wenn dies eine schwierige Aufgabe darstellt, so weist Mevlana darauf hin, dass der Mensch sie niemals vernachlässigen darf. Er darf alles andere vergessen, außer dieser Pflicht. Ja, er ist eigens für diese spezielle Aufgabe auf die Welt gekommen, sie stellt seinen Lebenszweck par excellence dar. „Erfüllt er sie nicht", so Rumi, „dann wird er nichts ausgerichtet haben."[15] Hat er jedoch seine Aufgabe erfolgreich erfüllt, dann wird er von ‚Sündhaftigkeit' und ‚Torheit' gereinigt.[16]

---

[10] Rumi, *Mesnevi* 5/3574-3575. Die engl. Übersetzung stammt von Reynold A. Nicholson, *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi* (Cambridge 1982).

[11] Wie klar zu sehen ist, entlehnt Nursi diesen Begriff von Ibn Arabi, der ihn am Anfang seines Werks *Fusus al-Hikam* als *‚al-kawn a l-jami'* bezeichnet und ihn in der gleichen Weise wie Nursi im hier dargestellten Kontext verwendet. Zu Konnotationen und Auswirkungen dieses Begriffs siehe Ibn Arabi *Fusus al-Hikam*, erstes Kapitel über Adam.

[12] Nursi, *Yirmi Altıncı Mektup,* 503.

[13] Siehe *Ahzap* 33,72.

[14] Nursi, *Otuzuncu Söz,* 241.

[15] Rumi, *Fihi ma fihi,* Eng. Übers. A. Arberry, *Discourses of Rumi* (Richmond 1993) 26.

[16] *Ibid.,* 27.

Annemarie Schimmel weist darauf hin, dass Rumis Vater, Bahauddin Veled, das Vertrauenspfand (*amanah)* als Ego *(mani)* interpretiert[17], was ungefähr Nursis Konzept des Ich (*Ene)* entspricht. Obwohl dieses Ich nach Nursis Auffassung ein wunderbarer Schlüssel ist, der dazu dient, die Schätze der Welt zu entdecken, ist sein Wesen äußerst kompliziert und stellt ein einziges Rätsel dar. Wird das Rätsel jedoch gelöst, dann werden auch die ganze Schöpfung und das gesamte Universum entschlüsselt. Nursi sagt: „Gott, der Allmächtige, hat dem Menschen das ‚Ich', das vom Umfang her all die Zeichen der Göttlichen Eigenschaften als Beispiel trägt, als Erkenntnisfähigkeit und Vergleichsinstanz gegeben, damit er die Wahrheiten erkennen und ermessen kann, die mit den Göttlichen Namen und Attributen zusammenhängen."[18] Rumi hingegen erinnert uns an das Geheimnis, das hinter dem Vers *Wir haben die Kinder Adams ausgezeichnet* steht und betont, dass Gott nicht sagte *Wir haben Himmel und Erde ausgezeichnet.*[19] Eine derartige Auszeichnung gibt es natürlich nicht umsonst, sondern ist mit einem hohen Preis verbunden, nämlich mit dem Vertrauenspfand. Daher darf das anvertraute Gut, das den Menschen adelt wie ein Ehrenmantel oder eine Krone, nicht missbraucht werden. Sollte der Mensch es doch irgendwann missbrauchen, so wäre dies unentschuldbar. Sein Wert und sein ganzer Erfolg im Diesseits wie im Jenseits hängen im Wesentlichen davon ab, wie er mit dem ihm anvertrauten Gut umgeht. Und dies betrifft einzig den Menschen. Bei genauer Überlegung, meint Rumi, wird der Mensch erkennen, dass er die Wurzel aller Dinge ist, und alles andere seine Zweige.[20]

Das Vertrauenspfand impliziert, dass der Mensch seinen Schöpfergott anerkennt, oder, um es mit unseren beiden Denkern auszudrücken, dass er sich an die Bedeutung der Zustimmung erinnert, die er auf die Frage gab, die Gott beim Ersten Bund mit dem Adamsgeschlecht oder in der Welt der Seelen stellte: *Bin ich nicht Euer Herr? Sie sagten ‚Ja, wir bezeugen es'* (A'raf 7,172). Die Erinnerung des Menschen an diesen entscheidenden Moment des *Alast* (d.h. Gottes erste Frage auf Arabisch, ‚Bin ich nicht?') verbindet ihn mit seinem Ursprung, oder seiner Meta- oder Transgeschichte, wie H. Corbin es

[17] Schimmel, *The Triumphal Sun,* 451 n. 8.
[18] Nursi, *Otuzuncu Söz,* 241.
[19] Rumi, *Discourses of Rumi,* 27.
[20] *Ibid.,* 28.

ausdrückt[21], die nach Rumi ‚im Herzen eines wahren Gläubigen bis zur Wiederauferstehung fortbesteht.'[22] Gott jedoch auf diese Weise als Herrn anzuerkennen, stellt für den Menschen eine außerordentliche Prüfung dar, die er während seines ganzen Lebens durchmacht. Bei der Erklärung genau dieses Punktes folgt Nursi seinem Lehrmeister Rumi und zitiert dessen erstaunliches Wortspiel über den Ausdruck *bala:*

> Er (Gott) sagte *‚Alast' (bin ich nicht dein Herr)?'* und deine Antwort war *‚bala (ja)'*
> Und was ist nun der Dank für das *bala (ja)?* Das Durchmachen von *bala (Prüfung).*
> Welches Geheimnis steckt nun hinter der Prüfung (*bala)?*
> Bedeutet es, an die Tür von Armut und Entwerdung zu klopfen?[23]

Rumis Erklärung der wahren Bedeutung der Prüfung mit Entwerdung *(fana),* d.h. zu entschwinden oder berauscht zu werden (wie zur Zeit des Ersten Bundes), wird zwar von Nursi augenscheinlich akzeptiert, doch geht es ihm nicht weit genug. Nursi betont hierbei, dass der Mensch Gott und seine Überlegenheit anerkennen muss indem er zuerst seine eigene Ohnmacht und Schwäche erkennt und dennoch sein eigenes Bewusstsein nicht aufgibt. Um diesen Punkt noch deutlicher hervorzuheben, bedient er sich des berühmten Zweizeilers von Ibn Ata'llah Iskandari.

> Findet ein Mensch zu Gott, was verliert er dabei?
> Was findet er jedoch vor, wenn er Ihn verliert?[24]

So muss in Nursis Augen der Mensch zuallererst zu Gott finden. Hat er Ihn gefunden, dann wird er nichts verlieren, doch dadurch, dass er Ihn findet, stellt er sich der Bewährungsprobe *(bala)*, die sein Leben lang andauern wird. Der Lohn dafür, dass er Gottes Aufforderung bejaht, ist sozusagen, diese Prüfung dankbar durchmachen zu dürfen. Zu Gott zu finden bedeutet nach Nursis Ansicht jedoch nicht einfach, Gott oder Seine Existenz zu erkennen.

---

[21] Corbin, *Histoire de la philosophie Islamique,* 16.
[22] Rumi, *Mesnevi,* 3/2344.
[23] Nursi, *Altıncı Mektup,* 356; vgl. Eng., 44. Zu Rumis Gedicht *Divan-ı Kebir* und seiner engl. Übersetzung siehe Schimmel, *The Triumphal Sun,* 250.
[24] Nursi, *Altıncı Mektup,* 357; vgl. Eng., 44. Zur Originalversion des Gedichts siehe Ibn Ata'llah al-Iskandari, *Sharh Hikam al-'Ata'iyyah,* 208.

Die Auswirkungen sind tatsächlich viel umfassender, als man sich vorstellen mag, und es ist vor allen Dingen wichtig, Gott und Seine Gegenwärtigkeit ständig in der Seele oder im Herzen zu tragen. In dem Moment, da der Mensch diesen Grad an Gotteserkenntnis erlangt, wird er laut Nursi den Erfordernissen seiner aufrichtigen Antwort, dem ‚Ja' zu Gottes Frage *alast,* genügt haben. Denn diese Gewissheit wird es ihm ermöglichen, die wahre Bedeutung des „anvertrauten Guts" besser zu verstehen und ihn dazu anspornen, die Pflichten, die mit dem Vertrauenspfand verbunden sind, so gut wie möglich, unermüdlich und in vollem *Bewusstsein* zu erfüllen. Anders ausgedrückt gibt es einen deutlichen Unterschied zwischen Rumis Verständnis von ‚Leid' oder ‚Prüfung' und dem von Nursi. Rumi geht davon aus, dass der Mensch so viel Leid und Kummer ertragen muss, bis er sein persönliches Selbst-Bewusstsein verliert und sich völlig auflöst, wie zur Zeit des Bundes, als er sich im Zustand der Entwerdung *(fana)* befand, wodurch er zur wahren Einheit mit Gott gelangt. Für Nursi ist der Vorgang jedoch genau umgekehrt. Wie wir an anderer Stelle in Zusammenhang mit seiner Kritik an Ibn Arabis Doktrin der Einheit der Existenz (Wahdat al-Wujud)[25] ausgeführt haben, stellt für Nursi der Zustand der Entwerdung lediglich eine Stufe in der nach oben fortschreitenden Hierarchie der mystischen Stadien dar, und zwar unterhalb der Stufe des Selbst-Bewusstseins. Dieses Selbst-Bewusstsein ist der Zustand der Selbsterkenntnis, in dem sich der Mensch ständig befinden muss oder wohin er zurückkehren muss, zumindest in diesem Leben.

Tatsächlich ist dieser Zustand eine notwendige Voraussetzung dafür, dass der Mensch die Verantwortung für das ‚Vertrauenspfand' tragen kann, denn dies erfordert, dass er niemals die Welt vergisst, in der er lebt. Diese Haltung Nursis wird an der Stelle deutlicher, wo er sich fragt, ob er seine Pflichten im sogenannten Gästehaus dieser Welt erfüllt hat, und dann klagend Rumis Zweizeiler über *sama'* (spiritueller Reigen) zitiert:

> Weißt du, was der *sama'* ist? Die Existenz zu vergessen
> Und dann im Zustand völliger Entwerdung das Dasein (*baqa')* zu ermessen (Sich der Existenz nicht mehr bewusst zu sein und dann

[25] B. Kuşpınar, „Nursi's Evaluation of Sufism", in *Proceedings of the International Symposium on Bediuzzaman Nursi,* 1995.

> in der absoluten Auflösung den Geschmack der Existenz zu erfahren) [26]

Nachdem er dies gesagt hat, bricht Nursi jedoch an diesem Punkt ab, ohne weiter darauf einzugehen, ob er sich Rumi in diesem erhabenen Streben anschließt. Sowohl aus dem Kontext, als auch aus seiner allgemeinen Haltung im *Risale-i Nur* wird jedoch deutlich, dass für ihn der Mensch als Gesamtheit in dieser Welt von Bedeutung ist und auch immer sein wird, vorausgesetzt, dass er sich seiner selbst und der Welt um ihn herum bewusst bleibt. Vorrangig ist dabei immer, dass der Mensch sich Gottes völlig bewusst ist. Für Nursi besitzt jedoch die erstrebenswerte Gottesbewusstheit des Menschen noch eine andere Dimension von weit tieferer Bedeutung und großer Wichtigkeit für die spirituelle Entwicklung des Menschen: Der Mensch muss sich seiner eigenen Ohnmacht und Schwäche voll bewusst sein und erkennen, wie sehr er Gott, den Selbstgenügsamen und Selbst-Subsistenten Schöpfer, braucht. Zu Gott zu finden oder sich den *alast* ins Gedächtnis zu rufen, bedeutet daher eine Erkenntnis seiner eigenen Abhängigkeit, um den üblichen philosophischen Terminus zu gebrauchen. Diese Erkenntnis ist so umfassend, dass er letztendlich mit direkter empirischer Gewissheit einen Zustand erreichen wird, in dem er mit den äußeren und inneren Augen erkennt, wie machtlos er ist und daher alsdann sein Bekenntnis abgibt:

> Ich bin vergänglich; ich mag nicht das Vergängliche.
> Ich bin schwach; ich bedarf keines anderen Schwachen.
> Ich habe meine Seele dem Allbarmherzigen überlassen; ich bedarf keines anderen.
> Ich möchte einen Geliebten, einen, der ewig beständig ist.
> Ich bin wohl nichts, doch ich begehre alles.[27]

Aus diesem Grund entwickelte Nursi, der mit den mystischen Methoden seiner Vorgänger nicht zufrieden war, eine neue spirituelle Reise hin zu Gott, die in seinen Augen kürzer, sicherer und allgemeiner ist als andere und aus vier Hauptstadien besteht, die sich primär aus dem Koran ableiten:

---

[26] Nursi, *Altıncı Mektup,* 357.
[27] Nursi, *Yirmi Altıncı Söz,* 210; cf. Eng., 489.

1) Ohnmacht *(acz),* 2) Bedürftigkeit *(faqr)*, 3) Mitgefühl *(sefkat),* und 4) Nachsinnen *(tefekkur)*. Wie bereits erwähnt wurde, scheinen die ersten beiden für Nursis Betonung der menschlichen Selbsterkenntnis von Bedeutung zu sein. Diese Stadien können jedoch nur dann durchschritten werden, wenn der Mensch sein schwaches Wesen erkannt hat.

Dies ist auch der Grund dafür, dass uns Nursi ständig an die Ohnmacht und Schwäche des Menschen erinnert. Der Mensch, sagt er, ist schwach und zahlreichen Misslichkeiten, Nöten und Unglück ausgeliefert. Arm und mittellos wie er ist, hat er stetig anwachsende Bedürfnisse. Auch ist er hilflos und machtlos, und muss in seinem Leben eine schwere Bürde tragen. Wenn er sein ganzes Vertrauen nicht auf Gott setzt, wird er angesichts all dieser Unzulänglichkeiten und Mängel nicht nur unerträgliche Schmerzen und Qualen ertragen, sondern sich letztendlich in ein Untier verwandeln. Auch sein Gefühlsleben wird immer voller Schmerz sein.[28]

Die gespaltene Natur des Menschen

Trotz seines bedauernswert schwachen Wesens ist der Mensch, nach Rumi und Nursi, das Ziel der Schöpfung, und dadurch nimmt er anfänglich eine Stellung zwischen Engeln und Tieren ein. Er könnte in seinem Status höher steigen als die Engel, wenn es ihm nur gelänge, all die Möglichkeiten, die seiner Rasse zur Zeit der Schöpfung gegeben wurden, zu verwirklichen. Zur Erläuterung dieses Punktes bringen unsere beiden Denker eine Reihe von Beispielen, die sich teilweise gleichen. Und beide untermauern ihre Ansichten durch verschiedene Argumente. In Übereinstimmung mit einem Ausspruch des Propheten teilt Rumi die Lebewesen in drei Kategorien ein: in Engel, Tiere und Menschen. Dann merkt er an, dass Gott den Engeln Verstand gegeben hat, den Tieren Instinkthaftigkeit, und den Menschen sowohl Verstand als auch Instinkthaftigkeit. „So ist derjenige, dessen Verstand den Instinkt beherrscht höher als die Engel, und derjenige, dessen Instinkthaftigkeit den Verstand beherrscht, niederer als die Tiere."[29] Danach erklärt er, dass der Mensch, der aus Verstand und aus Instinkt besteht, zur Hälfte Engel und zur Hälfte Tier sei und dadurch gefangen sei zwischen den zwei Sei-

---

[28] Nursi, *Altıncı Söz,* 10; Eng., 40.
[29] Rumi, *Mesnevi* 4/1496-1497; *Discourses of Rumi,* 89-90.

ten seiner Natur, die sich in ständigem Kampf miteinander befinden. Dieser Kampf wird in dem Hadith zutreffend als großer *dschihad* (innere Auseinandersetzung) bezeichnet. Es ist so, als würden sich zwei verschiedene Personen in ihm bekriegen. Einerseits möchte sich sein Verstand zur Seite der Engel und somit zu Gott hinbewegen, während seine Triebhaftigkeit, d.h. seine sinnlichen Begierden, ihn auf die Seite der Tiere zieht. So ist die tierische Natur des Menschen, wie von Chittick zutreffend festgestellt wurde, in Rumis Worten gleichzusetzen mit seiner sogenannten satanischen Seite.[30] Wird der Mensch von seiner triebhaften und dämonischen Seite beherrscht, dann verwandelt er sich, wie Rumi warnend bemerkt, in ein Tier und verherrlicht nur noch sich selbst.[31] Das einzige Heilmittel hierfür ist in seinen Augen das ‚Licht der Religion' oder das ‚Licht Gottes'.[32]

An anderer Stelle setzt Rumi zuerst die intellektuelle Seite des Menschen mit Wissen in Verbindung und die tierische Seite mit Unwissenheit, um dann weiter auszuführen, dass „der Engel durch das Wissen errettet wurde und das Tier durch die Unwissenheit. Der Mensch wurde jedoch im Zustand der Kontroverse belassen."[33] Diese Kontroverse, die der Mensch durchmacht, weil er das anvertraute Gut verwahrt, führt dazu, dass er sich entweder in Gesellschaft der Engel oder engelsgleicher Menschen befindet, oder auf die niedrigste aller Ebenen herabfällt.

Rumis Vergleich der Menschen mit Engeln und Tieren ähnelt auffallend dem Vergleich Nursis, jedoch mit dem Unterschied, dass Nursis Hauptanliegen in der Analogie beim Gebet und der Pflichterfüllung des Menschen liegt, wie im folgenden Abschnitt zu sehen ist:

> Die Menschen, die in diesem Palast des Universums Bedienstete sind, ähneln sowohl den Engeln als auch den Tieren. Sie gleichen den Engeln in der Universalität der Gottesanbetung, im Ausmaß der Kontrolle, dem Umfang des durch Erleuchtung erlangten Wissens und dadurch, dass sie Erkenner und Verkünder der Herrschaft Gottes sind *(Rububiyet)*. Der Mensch ist wahrhaft umfassender [als die Engel]. Doch da er eine sehr verlangende Seele besitzt,

[30] Chittick, *The Sufi Path of Love,* 88.
[31] Rumi, *Mesnevi* 4/2003.
[32] *Ibid.,* 1/3697-3699.
[33] Rumi, *Divan-i Kebir* 918/9669.

> die dem Bösen zutendiert, erlebt er im Gegensatz zu den Engeln sowohl Fortschritt als auch Niedergang, was ihn ausmacht. Und da der Mensch in seinem Tun für seine Person den Anteil und für sein Ego einen Genuss sucht, ähnelt er dem Tier.
>
> Da dies so ist, erhält der Mensch zwei Arten von Lohn: ein Teil des Lohnes ist partiell, tierisch und unmittelbar, der andere Teil ist universal, engelhaft und wird später gegeben.[34]

Nursis Beschreibung erscheint holistischer und pragmatischer als die von Rumi, wenn auch weniger phantasievoll. Beide betonen jedoch ausdrücklich, dass der Niedergang des Menschen vom Zustand seines Selbst abhängt. Daher wendet sich Nursi häufig mit verschiedenen abfälligen Bemerkungen an sein Ego, und nennt es beispielsweise selbstanbetend (*nefisperest)*, Weltanbeter *(dünyaperest)*, unglücklich (*bedbaht),* genusssüchtig *(sikemperver),* ungeduldig *(sabirsiz),* leichtsinnig *(sersem)*, heuchlerisch (*riyakar),* eingebildet oder arrogant *(magrur).* Rumi hingegen gibt dem Egoismus ebenfalls viele Namen und vergleicht ihn an einer Stelle mit einem Drachen, an anderer Stelle mit Pharao. Er ist wie ein Drache, sagt er, der einst wegen der Kälte und des Schnees wie tot schien, doch als er wieder die Wärme der Sonne spürt, beginnt er, sich zu strecken und die Menschen um ihn herum anzugreifen. Wird er nicht daran gehindert, fährt Rumi fort, dann beginnt er, sich wie Pharao zu benehmen. „Man braucht einen Moses, um den Drachen zu töten."[35]
Nursi zieht eine andere Parallele, und zwar diesmal zwischen dem Egoismus und der Natur *(Tabi'at)* im Universum. Beide wurden geschaffen, so sagt er, „um das Gute *(khayr)* aufzunehmen und ein Ort für das Böse zu sein." Das bedeutet, sie sind weder Urheber *(fa'il),* noch Ursprung von Gut und Böse, sondern lediglich passive Empfänger dieser Eigenschaften. Sie sind sogar Schleier, die, wenn auch nicht wirklich, die Schönheit der Dinge verhüllen, die scheinbar hässlich sind, und werden daher manchmal für die Ursache des Bösen gehalten.[36]

---

[34] Nursi, *Yirmi Dördüncü Söz,* 156; Eng., 367.
[35] Rumi, *Mesnevi* 3/1065.
[36] Nursi, *On Sekizinci Söz,* 89; Eng., 239.

Eine der offensichtlichsten Merkmale des Egoismus, so Nursi, ist seine Selbstzentriertheit (*bodbinlik)*, die dem Menschen meistens zum Verhängnis wird und ihn daran hindert, Vollkommenheit zu erreichen. Dies setzt nämlich voraus, Gott als Wahren Verursacher aller Dinge anzuerkennen (*hudabinlik)*, unabhängig davon, ob diese gut oder schlecht, schön oder hässlich, nützlich oder schädlich, fröhlich oder traurig sind.[37] Genauer gesagt kann derjenige, der in der Selbstzentriertheit seines Egos gefangen ist, keinesfalls diese Vollkommenheit erreichen und deshalb auch nicht glücklich werden. Der Grund dafür ist, dass so ein Mensch wegen der nicht endenden Begierden seiner lüsternen Seele nach Ruhm, Ehre und Lob süchtig wird und glaubt, er verdiene diesen Lohn für das, was er geleistet und erreicht hat, ohne jedoch den wahren Urheber zu erkennen, der hinter all diesen Leistungen steht.

Die inneren Fähigkeiten des Menschen: Verstand und Herz

Wir sind bereits kurz auf Rumis Bewertung des Verstands eingegangen, insbesondere in Hinblick auf seine Rolle für den spirituellen Fortschritt oder Niedergang des Menschen im Vergleich zur Rolle des Egos. Hierbei muss wieder gesagt werden, dass sowohl Rumi als auch Nursi, die sich beide völlig auf die Lehren des Korans stützen, wiederholt die Tatsache betonen, dass alle Fähigkeiten des Menschen, sowohl innere als auch äußere, einschließlich seines Verstandes und des Herzen, in seiner Natur als Geschenke Gottes angelegt sind, damit er in dieser Welt menschliche Vollkommenheit anstreben und sich dadurch auf die göttliche Glückseligkeit im immerwährenden Leben des Jenseits vorbereiten kann. Die Tatsache, dass der Koran die Wahrheiten betont, die z.B. mit der Auferstehung zusammenhängen, dient einzig dem Ziel, wie Nursi es formuliert, dem Menschen dabei zu helfen, dass ‚sein Ego sich dem Willen Gottes ergibt und sein Herz dies akzeptiert.'[38]
Beide Denker sind der Meinung, dass der Mensch prinzipiell die Vollkommenheit erreichen kann, die er sich wünscht, wenn er die folgende dreifache Aufgabe erfolgreich bewältigt: *Erstens* muss er die endlosen Gelüste seiner pharaonenhaften sinnlichen Seele kontrollieren, indem er sie der Herrschaft

[37] *Ibid.*
[38] Nursi, *Onuncu Söz,* 40; vgl. Eng., 104.

seines Geistes unterwirft. *Zweitens* muss er ein Gleichgewicht zwischen den in ihm kämpfenden Kräften herstellen, und zwar zuerst zwischen seinem Verstand und seinen Trieben, worauf Rumi den meisten Wert legt, und dann zwischen seinem Verstand und seinem Herzen, was Nursi betont. *Drittens* und *letztens* muss er all seine äußeren und inneren Fähigkeiten dazu verwenden, ihrem wahren Besitzer zu dienen; oder, wie unsere Denker es formulieren, er muss diese kostbaren Juwelen allesamt an Gott verkaufen, „Der den Menschen bereits mit einem Preis ausgezeichnet hat, da er sagt: *Gott hat von den Gläubigen ihr Selbst und ihre Besitztümer gekauft und ihnen dafür das Paradies geschenkt....*“ *(Tawbah* 9,111)[39]

Für den Menschen ist es nicht leicht, ein derartiges Gleichgewicht, insbesondere zwischen Verstand und Herz, herzustellen. Grund dafür sind hauptsächlich, wie Nursi ausführt, seine begrenzte Macht, seine breit gestreuten Fähigkeiten und vielseitigen Wünsche und Vorlieben, die ihm Tausende Hindernisse in den Weg stellen und seinen Weg verschleiern.[40] In ihren Werken haben beide Denker relativ ausführlich darüber berichtet, wie dieses Gleichgewicht erreicht werden kann, und warum es für einen guten und gedeihlichen Fortschritt des Menschen notwendig ist. Der Kürze halber seien hier nur auf einige Aspekte hingewiesen.

Sowohl Nursi als auch Rumi stimmen darin überein, dass der Verstand nicht dazu in der Lage ist, die Wirklichkeiten und Wahrheiten von sich aus zu begreifen. Um dies zu unterstreichen sagt Rumi:

> Wenn der Verstand in diesen Dingen den wahren Weg unterscheiden könnte, wäre Fakhr-i Razi[41] der Meister in den Mysterien (Sufi-Meister)! [42]

Da der Verstand nicht ohne Hilfe die verborgenen Wahrheiten und die göttliche Schönheit verstehen kann, unterlaufen ihm laut Rumi schwere Fehler durch oberflächliche Analogien – wie im Falle von Satan (oder Iblis), der

---

[39] Zur ausführlichen Erklärung dieses Verses bei Rumi und Nursi in diesem Kontext, siehe Rumis *Discourses of Rumi,* 27-28, und Nursis *Altıncı Söz,* 8-10.

[40] Nursi, *Yirmi Dördüncü Söz,* 145.

[41] Fakhr al-Din Razi (gest. 1210) war ein berühmter muslimischer Theologe.

[42] Rumi, *Mesnevi,* 5/4144. Schimmel übersetzt diesen Zweizeiler etwas anders: „Könnte der Verstand den rechten Weg in dieser Diskussion erkennen, dann wäre Fakhr-e Razi der Mysterienbewahrer der Religion.“ Siehe ihr *Triumphal Sun,* 14.

sich mit Adam verglich und sich ihm überlegen fühlte, da er aus Feuer erschaffen war, während Adam aus Lehm geschaffen wurde. Dies ist, so Rumi, eine offensichtlich falsche Analogie, da Satan mit seinem „einäugigen gerissenen Verstand“ nur die äußere Form von Adam sehen konnte, und nicht seine göttliche innere Natur, nämlich seinen Geist.[43]

Was das Herz angeht (*qalb* auf Arabisch, und *dil* auf Persisch), so macht Rumi es zum Zentrum für das ganze Wesen des Menschen und zum Sitz des Bewusstseins, so als wolle er für seinen Schüler Nursi ein Modell entwerfen. Das Herz, erklärt er, ist der Ort der Gottesbetrachtung, ein Spiegel und Aufenthaltsort für den Blick Gottes. „Es ist nur ein Ozean aus Licht.“ Wenn der Mensch ihn schön poliert und dadurch rein und klar macht, wird er sicher Bilder von jenseits des Reichs außerhalb von Wasser und Erde sehen.[44] Da sich das Herz im Zentrum befindet „kann Gott sich wie ein Gast im Herzen des Gläubigen aufhalten, ohne Vorbehalt, Erklärung oder Beschreibung.“[45]

Nursi stimmte mit Rumi in vielen Aspekten seiner Beschreibung von Verstand und Herz überein, doch er legte besonderen Wert auf die Notwendigkeit, dass beide harmonisch durch das Licht des Glaubens (*iman)* vereint werden. Ohne Glauben könne zwischen beiden kein Gleichgewicht hergestellt werden, was jedoch vonnöten sei, damit der Mensch sein Streben nach Vollkommenheit erfolgreich vollenden könne. Diese Harmonie zwischen Verstand und Herz wurde schließlich Nursis zentrales Anliegen, insbesondere in der zweiten Phase seines Lebens. An einer Stelle erklärt er, dass alle seine Meister vor ihm, wie Ghazali, Imam Rabbani und Mevlana Dschelaladdin, neben der leuchtenden Leitung des islamischen Glaubens diese förderliche Kombination von Verstand und Herz als beste und wirksamste Methode auf dem Weg zur Wahrheit gewählt hatten. Sie sind wahrhaftig, so verkündet er, die Leute der Wahrheit (*ahl al-haqiqa),* und zwar im wahrsten Sinne des Wortes, denn ihnen allen war daran gelegen, eine ausgewogene Methode zur Beantwortung ihrer Fragen anzuwenden, und diese Methode hat sie offenbar davor bewahrt, im Abgrund der Dunkelheit unterzugehen. Anders ausgedrückt war es genau dieses Gleichgewicht zwischen Verstand und Herz, das ihnen einen aufschlussreichen Einblick erlaubte, sie bei kla-

---

[43] Zu Einzelheiten, siehe *Mesnevi,* 1/3396 ff., 4/1402 ff., 1617 ff., 6/259 ff.
[44] Rumi, *Mesnevi,* 2/72.
[45] *Ibid.,* 6/3071-3073.

rem Verstand und wachsam hielt, damit sie Dinge wahrnehmen konnten, die auf Gottes Einheit hinweisen, wie es so treffend in dem Ausspruch von Ali b. Abu Talib gesagt wird: „Alles weist darauf hin, dass er ein Einziger ist.“[46]
Nursi fährt fort, die Bedeutung, die eine ausgewogene Verbindung von Herz und Verstand bei der Suche nach der Wahrheit hat, zu erläutern. Im Allgemeinen, so sagt er, können die Menschen in vier Kategorien unterteilt werden, wobei jede Gruppe auf der Suche nach der Wahrheit unterschiedlich vorgeht. Die erste Kategorie besteht aus denjenigen, die den Forderungen ihrer böswilligen Seele folgen *(nefs-i emmare)*. Die zweite umfasst im Großen und Ganzen die Materialisten, die alle Dinge ausschließlich mit dem Verstand betrachten und nach rationalen Kriterien beurteilen und daher alle anderen Möglichkeiten, Mittel und Prinzipien bei der Suche nach Wahrheit und Führung außer Acht lassen. Dennoch muss man feststellen, dass Nursi trotz seiner harschen Kritik an manchen philosophischen Anschauungen, der Philosophie im Allgemeinen gewogen ist. Die dritte Kategorie umfasst die Ungläubigen oder Atheisten, die Gott nicht als Schöpfer und einzigen Urheber des Universums anerkennen. In starkem Kontrast zu diesen drei Gruppen steht die vierte und letzte Gruppe, zu der diejenigen gehören, die Herz und Verstand eine gleich wichtige Rolle zugestehen und die die im Koran enthaltenen Wahrheiten beachten. Im Gegensatz zu den anderen Gruppen, die allesamt unrecht haben und irregeleitet sind, weil sie ausschließlich ihrer sinnlichen Seele und dem Verstand folgen, können die Vertreter der letzten Gruppe die Aufrichtigkeit, Überlegenheit und Wahrheitstreue des Schöpfers in den schönen Manifestationen Seiner Attribute und Namen in diesem großartigen Universum erkennen.[47]
Daher braucht der Mensch in Nursis Augen den Glauben (*iman),* um ein gesundes und ausgewogenes Verhältnis zwischen Herz und Verstand herzustellen. Denn es ist der Verstand, so Nursi, der den Menschen mit allen Zeiten - Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – in Verbindung setzt, aus denen er sowohl Freude, als auch Leid bezieht. Doch erst der Glaube verleiht diesen drei Zeitabschnitten einen Sinn. Anders ausgedrückt kann sich der Mensch erst durch das Licht des Glaubens von der Dunkelheit und dem Kummer seiner Vergangenheit und der Ungewissheit seiner Zukunft befrei-

---

[46] Nursi, *al-Mathnawi al-'arabi al-nuri,* 30-31.
[47] Nursi, *Onuncu Söz,* 25; vgl. Eng., 70-73.

en. Und mit dem Licht des Glaubens erleuchtet er seine Gegenwart und schmückt sie mit spirituellen Freuden.[48]

An diesem Punkt müssen wir einen kleinen, jedoch wichtigen Unterschied zwischen Rumi und Nursi hervorheben. Während Nursi darauf besteht, ein Gleichgewicht zwischen Herz und Verstand herzustellen, ist Rumi eher der Ansicht, das Herz dürfe schwerer wiegen als der Verstand. Da er die drei Begriffe *Verstand, Geist* und *Herz* meist synonym gebraucht, ist es sehr schwer, dies zu beweisen, doch in einigen Passagen, wo er den Verstand davor warnt, sich in die Angelegenheiten des Herzens zu mischen, erhält man diesen Eindruck. Außerdem hat für ihn das Herz keine Grenzen, während der Verstand begrenzt ist.[49] Der Wert des Menschen hängt auch bei Rumi vom Zustand seines Herzens ab.[50] Doch Nursi bedient sich insbesondere in der zweiten Phase seines Lebens beständig beider Fähigkeiten als wertvolle und effektive Lernmittel, wobei seiner Meinung nach der Verstand das Herz überprüft und kontrolliert, während das Herz den Verstand beschützt. Und genau diese kombinierte Vorgehensweise bewahrte Nursi davor, sich Zweifeln und Phantasien hinzugeben, und machte aus ihm schließlich den „Späten Said".[51] Auf Grund dieser ausgewogenen Vorgehensweise bevorzugt es Nursi, wie bereits erwähnt wurde, auf seiner spirituellen Reise zu Gott im Zustand der Nüchternheit *(sahw)* zu verbleiben, und er vermeidet den Zustand der Trunkenheit *(sukr)*, den Rumi bevorzugt. Die Liebe zu Gott kann laut Nursi am besten dadurch verwirklicht werden, wenn man während der Kontemplation von Gott und Seinen Lichtern bei Bewusstsein bleibt, und nicht in einen Zustand verfällt, wo man, wie Rumi, sich der Existenz nicht mehr bewusst ist, was jedoch für Rumi den höchsten Grad der Vollkommenheit darstellt, den man auf seiner Reise zu Gott erreichen kann.

Trotz dieses Unterschieds müssen wir bei genauer Betrachtung der Werke Rumis und Nursis zu dem Schluss kommen, dass sie in sehr vielen Punkten übereinstimmen. Die wichtigste Übereinstimmung ist die Tatsache, dass sie dem Verstand und dem Herzen jeweils zwei untergeordnete Fähigkeiten, ‚Wille' und ‚Liebe' zuordnen. Dies ist zumindest die bescheidene Meinung des Autors dieses Kapitels, der dies der Lektüre des *Mesnevi* und des *Risale-i*

---

[48] Nursi, *On Üçüncü Söz,* 56 ; vgl. Eng., 158.
[49] Weitere Einzelheiten bei Rumi, *Mesnevi,* 1/3488-3489 ff.
[50] Rumi, *Discourses of Rumi,* 174.
[51] Nursi, *al-Mathnawi al'arabi,* 31.

Nur entnommen hat. Diese Meinung bedarf jedoch weiterer Überprüfung und Ausarbeitung, was jedoch den Rahmen der vorliegenden Abhandlung sprengen würde.

Die Liebe ist sowohl für Rumi, als auch für Nursi der Grund dafür, dass das Universum existiert.[52] Die Liebe ist das Licht des Universums und seines Lebens. Da der Mensch, so Nursi, die umfassendste Frucht des Universums ist, wurde in sein Herz der Samen einer Liebe gelegt, die das Universum zu erfüllen vermag. Und solch eine unbegrenzte Liebe kann sich nur dem zuwenden, der der Inhaber der Vollkommenheit ist.

Wichtig ist jedoch, wie Nursi aufzeigt, nicht die Liebe *an sich*, sondern das Objekt und das Subjekt der Liebe. In jedem Fall richtet der Mensch seine Liebe, und auch seine Furcht, entweder auf Geschöpfe (*halk)* oder auf den Schöpfer *(Halik)*. „Doch die Furcht vor den Geschöpfen ist eine schwere Bürde, genauso wie die Liebe zu ihnen eine leidige Bitternis ist.“[53] Auf der anderen Seite trifft es zu, dass der Mensch sich selber liebt, seine Verwandten, sein Heimatland, alle Lebewesen, das Universum und die Welt. Bei näherem Hinschauen wird der Mensch jedoch leicht erkennen, dass derjenige, den er liebt, entweder vorgibt, ihn nicht zu erkennen und sich ohne Abschied von ihm entfernt, wie seine Jugend und sein Reichtum, oder ihn wegen seiner Liebe herabsetzt. Da dies der Fall ist, so mahnt Nursi, sollte im inneren Herzen des Menschen nicht die Liebe zu Vergänglichem verweilen, denn all diese Dinge werden ihn irgendwann verlassen, auch wenn er sie liebt. Des Menschen Herz ist der Ort, auf den Gott schaut und der Spiegel seiner Enthüllung. Sein inneres Herz ist der Widerschein von *Samed*, der nichts und niemandes bedarf.

Diese Diskussion hat uns zum letzten Teil der zuvor erwähnten dreifachen Aufgabe geführt, die daraus besteht, alle Fähigkeiten, Verstand, Herz, Geist, Seele, Liebe, Wille etc. in den Dienst ihres wahren Eigentümers zu stellen, wodurch die ersehnte Vollkommenheit erreicht werden kann. Rumi erklärt dies ziemlich genau und bezieht sich dabei auf den Koranvers „*Gott hat den Gläubigen ihr Selbst abgekauft.....“ (Tawbah 9,111),* den wir bereits erwähnt haben. Seine Erklärung lautet folgendermaßen:

---

[52] *Muhabbet şu kainatın bir sebebi vücududur*. Nursi, *Yirmi Dördüncü Söz,* 156.

[53] *Ibid.,* 157; vgl. Eng., 367-368.

> Gott sagt „Ich habe euch gekauft, eure Augenblicke, eure Atemzüge, eure Besitztümer, eure Liebe. Werden sie auf Mich verwandt, gebt ihr sie Mir, dann ist der Preis dafür das immerwährende Paradies. Dies seid ihr in Meinen Augen wert. Verkauft ihr euch hingegen an die Hölle, dann tut ihr euch selbst unrecht, genau so wie der Mann, der einen Dolch im Wert von hundert Pfund kaufte und ihn in die Wand einschlug, um einen Krug oder eine Kürbisflasche daran aufzuhängen."[54]

Nursi bringt etwas konkretere Beispiele, um seinen Standpunkt zu erläutern. Unter allen Fähigkeiten, die der Mensch besitzt, empfiehlt er, stehen insbesondere zwei an erster Stelle, der Verstand (das Zentrum des Willens) und das Herz (das Zentrum der Liebe), um sie Gott zukommen zu lassen.

Der Verstand, so sagt er, ist ein Werkzeug, das an Gott verkauft werden sollte. Wird er lediglich im Dienste des Egoismus verwendet, wird er sich in ein gefährliches Werkzeug verwandeln. Wird er jedoch im Namen Gottes verwendet, dann wird er eine erstaunliche Kraft entwickeln, durch die sein Besitzer in der Lage sein wird, die im Universum verborgenen endlosen Schätze des Schöpfers zu entdecken. Und genau dieser Verstand wird ihn oder sie zum Rang eines fürstlichen Herrn in dieser Welt erheben und ihm immerwährende Glückseligkeit im Jenseits garantieren.[55]

Furcht und Liebe sollte der Mensch, in Nursis Worten „ihrem wahren Besitzer zurückgeben", bei Dem er Zuflucht sucht und Frieden findet. Genauer gesagt, sobald der Mensch seine ganze Liebe auf Gott richtet, dann wird er beginnen, alles andere in Seinem Namen, um Gottes Willen, ohne Kummer oder Schmerz zu lieben und in seinem Herzen als Spiegel Gottes erkennen. Eine derart tiefe Vorstellung von Liebe erinnert stark an Yunus Emre Divanis wunderschönes Gedicht: „Zeig den Geschöpfen gegenüber Barmherzigkeit (Liebe), ihres Schöpfers wegen."[56] Darüber hinaus betont Nursi,

---

[54] Rumi, *Discourses of Rumi,* 28.
[55] Nursi, *Altıncı Söz,* 9; vgl. Eng., 39.
[56] „Nazar eyle itir bazar eyle götüri/ Yaradılanı hoş gör yaradandan ötüri." [Sieh das Rosenwasser, setze einen Preis dafür fest und nimm es mit/ Sei tolerant gegenüber dem Erschaffenen (übersieh seine Fehler) um des Schöpfers willen.] Dieser Zweizeiler ist in der Türkei in etwas anderer Fassung weit verbreitet: „Elif okuduk ötürü, bazar eyledik götürü / Yaradılanı severüz yaradandan ötürü." Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divani,* (Ankara 1991) 28.

dass die Liebe zu diesen endlichen Geschöpfen dem Menschen nur begrenzte Freude bereitet, während er für die Liebe zu Gott, der unendlich ist, sicherlich grenzenlose Liebe erhält.

‚Alle Fähigkeiten und Eigenschaften an Gott zu verkaufen' bedeutet sowohl für Rumi, als auch für Nursi, dass man sie ‚auf Geheiß und im Dienste von Gott' verwendet. Da sie ein gottgegebenes Vertrauenspfand sind, das in die Hände der Menschen gelegt wurde, dürfen diese nicht zulassen, dass sie unter den Einfluss der Instinkte geraten, die sie nicht nur manipulieren, sondern auch ausnutzen werden. Bei diesem Vorgang spielt auch der Geist eine Rolle, denn er hat die Aufgabe, die Sinne zu verwalten und zu beherrschen. So dient z.B. das Auge als Fenster für den Geist, wodurch er die Welt betrachten kann. Unter der Aufsicht des Geistes kann das Auge zu einem gelehrten Beobachter und Deuter dieser Welt werden, die in Wirklichkeit eine göttliche Bibliothek ist. Sollte es jedoch in den Dienst der egoistischen Begierden gestellt werden, warnt Nursi, dann wird es zum niederen Wächter für deren maßlose Wünsche.[57]

Die auffallendste Übereinstimmung zwischen Mevlana und Nursi ist somit ihre Meinung, dass der Erfolg des Menschen davon abhängt, ob er all diese Aufgaben und Tätigkeiten erfolgreich bewältigt. Kontrolliert der Mensch all seine äußeren und inneren Sinne, indem er sie der Herrschaft seines Geistes unterstellt und ein Gleichgewicht zwischen Verstand und Herz in Übereinstimmung mit der leuchtenden Führung des Glaubens herstellt und sie schließlich ganz in den Dienst Seines Schöpfers stellt, dann wird er wahrhaftig zum Menschen in der Welt, oder, wie Rumi sagt, ein wirklicher Makrokosmos *(al-alam al-kabir)*, auch wenn er der Form nach immer noch wie ein Mikrokosmos (*'alem-i musaggar)* erscheint.[58] In Nursis Worten wird er zu einer allumfassenden Wirklichkeit wie ein riesiger fruchttragender Baum.[59] In diesem besonderen und bewundernswerten Zustand wird er in der Lage sein, Vollkommenheit zu erlangen, wobei der Prophet Muhammad laut Rumi und Nursi von allen Menschen bislang die höchste Vollkommenheit erreicht hat. Diese Vollkommenheit wird den Menschen letztendlich auf eine Stufe erheben, wo er ein Ort für die Manifestationen der Namen und Attribute Gottes sein wird, eine Stufe, auf der er in seiner Persönlichkeit alle

57 Nursi, *Altıncı Söz,* 9; vgl. Eng., 39.
58 Rumi, *Mesnevi,* 4/521.
59 "Meydavar koca bir agac." Nursi, *Yirmi Ücüncü Söz,* 137.

Eigenschaften Gottes verkörpert, so wie der berühmte Hadith besagt, „Sei Träger der Gottesmerkmale." Auf dieser glückseligen Stufe erlangt der Mensch eine neue Sichtweise, oder ein Auge der Weisheit, oder eine aufschlussreiche Vision, die den ‚Schleier der Achtlosigkeit' (*gaflet perdesi)*, wie Nursi es nennt, von seinen Augen entfernt, so dass er die Dinge nicht aus einer begrenzten Perspektive sondern aus unzähligen Winkeln und mit all ihren Tendenzen erkennt. Dann werden ihm selbst die scheinbar hässlichen Dinge schön erscheinen. Kurzgesagt, er wird die Dinge in ihrer dualen Natur als Ganzes erkennen, wobei sich ein Teil auf sich selbst bezieht, und der andere Teil auf Gott.

8

Sozialtheorien und ihre Umsetzung: Die Parallele von Gramsci und Nursi im Raum des Eurozentrismus

- Orientalismus und Eurozentrismus
- Eine anekdotenhafte Begegnung
- Biographien von Dissidenz, Gefängnis und der Ideen
- Hegemonie und Konsens: Der ideologische Kampf in modernen Gesellschaften
- Vergleichbare Ideen in einem nicht-westlichen Kontext
- Das Dilemma der Darstellung: Italienischer Nursi oder türkischer Gramsci?

Mücahit Bilici

Orientalismus und Eurozentrismus

Welchen Einfluss der Orientalismus[1] und der Eurozentrismus[2] auf die Sozialtheorie hat, zeigt sich im Vergleich zweier Intellektueller, die sich zwar stark voneinander unterschieden, jedoch „erstaunlicherweise" insbesondere in Bezug auf die ideologische Auseinandersetzung in modernen Demokratien ähnliche Theorien entwickelten, obwohl sie unterschiedlichen Kulturen entstammten. Ich behaupte, dass sowohl der Italiener Antonio Gramsci als auch der Türke Said Nursi parallele, wenn nicht sogar ähnliche Methoden zum Umgang mit den ideologischen/religiösen Auseinandersetzungen in

---

[1] Edward W. Said, *Orientalism* (New York 1979).

[2] Es gibt zunehmend Werke, die sich insbesondere gegen die eurozentrische Darstellung der Geschichte wenden, sowie gegen den angeblichen Universalismus der westlichen/europäischen Erfahrung im Allgemeinen. Eine kritische Einführung in dieses Konzept findet sich bei Samir Amin, *Eurocentrism* (New York 1989) vii. Zur Diskussion über den Prozess der Entstehung der Moderne, wo die Grenzen des Westens mit dem Nichtwesten verwischen, siehe Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge 1993).

modernen Gesellschaften entwickelten, selbst wenn sie nicht die gleiche Legitimität und Anerkennung erfahren haben. Ich werde ihre parallelen Theorien zum Anlass nehmen, um den Einfluss des Orientalismus und Eurozentrismus auf die Grenzen der Sozialtheorie nachzuweisen und die Folgen der Orientierung nach Westen darstellen, dass nämlich sowohl der Orientalismus als auch der Eurozentrismus gerade von den Betroffenen dieser Diskurse verinnerlicht werden.

Der Orientalismus als Diskurs des „anders Darstellens" macht nicht nur den Orient und die muslimische Kultur durch übertriebene, gewagte Darstellungen zum „Anderen", sondern verleugnet manchmal, wenngleich weniger oft, absichtlich die „Unterschiede", die die Quelle der Authentizität und Stärke der nicht-westlichen Kulturen sind. Daher bin ich der Meinung, dass der Orientalismus ein zweischneidiges Schwert ist. Beiden Seiten des Schwertes sind gemein, dass sie den Anderen jeweils „übertrieben" als entweder gleich oder anders darstellen. So bleibt der Andere jeweils nicht dargestellt, denn entweder macht die übertriebene Ähnlichkeit die Darstellung des Anderen zu einer sinnlosen Wiederholung, oder die übertriebene Unterschiedlichkeit blendet die gemeinsamen, sich überschneidenden Bereiche aus, die als Kommunikationskanal dienen könnten. Daher möchte ich von vornherein klarstellen, dass die Übereinstimmung, auf die ich hier aufmerksam mache, auf ein bestimmtes Thema beschränkt ist, und zwar auf das Thema der Zentralität des ‚Konsens' und der Betonung der ‚Zivilgesellschaft' in der ideologischen Auseinadersetzung. Ich befasse mich also nur mit einem Aspekt der facettenreichen Höhenflüge der intellektuellen Persönlichkeiten Gramsci und Nursi.

Eine anekdotenhafte Begegnung

Nursi ist der einflussreichste religiöse Intellektuelle in der Türkei, dessen Schriften[3] als Fundgrube für die Entwicklung einer Vielzahl von Gemein-

[3] Nursi war ein produktiver Schriftsteller, sein Hauptwerk ist das *Risale-i Nur*. Die meisten seiner Werke wurden jüngst in zwei Bänden zusammengefasst und im Nesil Verlag veröffentlicht. Siehe Nursi, *Risale-i Nur Külliyatı;* 2 Bde. (Istanbul 1996). Die erste Biographie über Nursi auf Englisch stammt von Şükran Valide, *The Author of the Risale-i Nur; Bediuzzaman Said Nursi,* 2te Auflage (Istanbul 1992).

schaften und sozialen Bewegungen in der modernen Türkei dienten.[4] Einer der heutigen Anhänger Nursis in der Türkei ist Fethullah Gülen[5] und als solcher ist er Initiator der Bildungsbewegung, die zurzeit die größte zivilgesellschaftliche Gruppe stellt, ideologisch führend ist und politischen Einfluss in der Türkei innehat. Die Modernisierung der Türkei durch Kemal Atatürk war ein unkritisches Unterfangen, das sehr stark auf orientalistischen Prämissen basierte. Da der Staat die orientalistische Ideologie bewusst verinnerlichte, kann sein Eingriff zu Recht als kulturelle Selbst-Kolonisierung bezeichnet werden. Auf Grund der autoritären Natur des türkischen Staates werden Gruppierungen, die mit Bezug auf den Islam (oder auf die Religion im Allgemeinen) geschaffen wurden, undemokratischen Formen des Eingriffs und der Überwachung durch den Staat unterworfen. Die Frage, ob eine Gruppierung islamisch ist oder nicht, wird zum zentralen Thema und Streitpunkt, denn sobald der Staat eine Gruppe mit dem Islam in Verbindung bringt, werden Maßnahmen ergriffen, die außerhalb der üblichen rationalen und kritischen Debatte liegen.[6] Daher achten religiöse Gruppierungen in der Türkei streng auf ihr öffentliches Image, um nicht vom orientalistischen Schwert erwischt zu werden. Die prekäre Beziehung zwischen der Bewegung um Fethullah Gülen und dem türkischen Staat ist stark in diese koloniale Infrastruktur eingebettet, die das Schwert des Orientalismus hervorbringt und es häufig gegen demokratische Politik einsetzt. Auch wenn der türkische Staat der stärkere Part ist, so ist er doch nur ein Akteur in diesem Stück. Sidney Tarrow vertritt die Meinung:

---

[4] Eines der ersten wissenschaftlichen Bücher über Nursi stammt von Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (New York 1989), doch fehlen darin die Erkenntnisse der aktuellen (postkolonialen) Theorie.

[5] Zu biographischen Interviews mit Fethullah Gülen siehe Eyüp Can, *Fethullah Gülen Hocaefendi ile Ufuk Turu* (Istanbul 1997); und Latif Erdoğan, *Küçük Dünyam* (Istanbul 1995).

[6] Der Begriff des *irtica*, der türkischen Entsprechung von „Fundamentalismus“, wird von verschiedenen Gruppierungen verwendet für die Art und Weise, in der unterschiedliche Klassen- oder Gruppeninteressen in der türkischen Politik als ‚religiös gegen laizistisch’ eingestuft werden, um am Rande stehende Akteure auszuschließen. Dadurch wird die Politik von ihren liberalen Prämissen losgelöst, die in einem autoritären Staat wie der Türkei eine umstrittene Politik ermöglichen, der somit Legitimität verliehen wird.

> Die Staaten formulieren beständig Themen, um Unterstützung für ihre Politik zu gewinnen und um die Bedeutungen anzufechten, die von bestimmten Bewegungen in den öffentlichen Raum gestellt werden. Im Kampf um Bedeutungen, in dem sich diese Bewegungen ständig befinden, unterliegen sie meist im Wettstreit mit den Staaten, die nicht nur die Unterdrückungswerkzeuge kontrollieren, sondern auch wichtige Mittel zur Schaffung von Bedeutungen und Vorstellungen zur Verfügung haben.[7]

Die Beziehung des türkischen Staates zur Gemeinde der Bewegung von Fethullah Gülen ist ein gutes Beispiel für diesen Streit um Vorstellungen und erklärt zum Teil, warum es für diese Bewegung so wichtig ist, das Bild, das sie abgeben, zu kontrollieren. Da der türkische Staat nicht nur den Aufbau, sondern auch die Demontage des Persönlichkeitsbilds von Fethullah Gülen im öffentlichen Raum durch die Verwendung der Massenmedien unternahm, gründete die Gülen Gemeinde in Istanbul eine PR Institution mit Namen „Stiftung der Journalisten und Schriftsteller“[8], um ein positives Bild islamischer Identität zu schaffen und gleichzeitig als anti-orientalistische Strategie.
Als Antwort auf die Angriffe des Staates, der Fethullah Gülen und seine Gemeinde als typisch „fundamentalistische“ Bewegung darstellte, fungierte die Stiftung Schriftsteller und Journalisten als Ort des Widerstands gegen diese Präsentation. In ihrer Darstellung von Fethullah Gülen verfolgte die Stiftung das Ziel, seine Gesetzmäßigkeit als maximal aufzuzeigen und sich für Toleranz in Bezug auf Unterschiede einzusetzen. Gleichzeitig versuchte die Stiftung, Gülen und seine Gemeinde außerhalb der Zugriffsmöglichkeiten des türkischen Staates zu halten. Es gelang ihnen, die Massenmedien so zu nutzen, dass die Gemeinde ihr Bild in der Öffentlichkeit selbst regeln und dadurch gegen mögliche negative Darstellungen einsetzen konnte. Mit Hilfe von zahlreichen Aktivitäten, die von der Stiftung organisiert und von den

[7] Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics* (Cambridge 1998), 22.
[8] Die Stiftung der Journalisten und Schriftsteller ist für ihre Aktivitäten bezüglich eines geistig-kulturellen Austauschs bekannt und bietet entsprechende Plattformen. Eine Liste ihrer Aktivitäten findet sich in *Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı* (annual reports) (Istanbul 1997).

Massenmedien kundgemacht wurden, gelang es ihr, auf der Ebene der „breiten Masse" eine Affinität zwischen Fethullah Gülen und „Toleranz und Frieden" herzustellen. Auf diese Weise sind die Massenmedien für diese Bewegung sowohl ein Ort geworden, an dem sie dominieren, als auch ein Ort des Gegendrucks. Insbesondere in autoritären Ländern wie der Türkei, wo Politik gewisse Machtzentren nicht in Frage stellen darf, bedienen sich soziale Bewegungen entweder der Gewalt, oder, wenn sie die Gewalt meiden, versuchen sie, das System von Innen zu verändern. Dies ist eine Art des Widerstands durch Beteiligung. Die Fethullah Gülen Bewegung ist ein Beispiel für „partizipatorischen Widerstand", der auch Gramscis Schriften über ideologischen Kampf zu Grunde liegt.

Fethullah Gülen, der durch Aktivitäten seiner Gemeinde, die mittels besonnener Vorgehensweise und unter großer Anteilnahme stattfanden, zu einer öffentlichen Figur geworden war, die die Ideale von „Toleranz" und Dialog" verkörpert, wurde durch einen vom Staat organisierten Medienangriff auf die Stufe eines fundamentalistischen Predigers zurückversetzt.[9] Videos, die ihn dabei zeigen, wie er den Menschen erklärt, wie sie ihren Platz innerhalb der türkischen Bürokratie halten und Konflikte vermeiden sollten, wurden von mehreren nationalen Fernsehkanälen gezeigt. Dieser taktische Schritt auf dem großen Parkett der Bilder setzte eine öffentliche Debatte in den türkischen Medien in Gang. Die Reaktion eines Kritikers auf diese Debatte war dabei besonders interessant. Ein sehr angesehener sozialistischer Intellektueller, Murat Belge, stellte die Frage, ob Gülens Berater Gramsci lasen.[10]

In einem Interview[11] mit einem Berater von Fethullah Gülen erkundigte ich mich, ob sie tatsächlich Gramsci gelesen hatten. Ich erhielt eine negative Antwort. Belge, ein kultivierter Intellektueller und bekannter Kritiker der kemalistischen Ideologie in der Türkei, stellte zwar nicht die normalerweise zu erwartende Verbindung her, aber er vertrat eine Haltung, die typisch für seine Generation ist. Für Belge war die Möglichkeit einfach unvorstellbar und undenkbar, dass diese Bewegung von sich aus oder von Nursi übernommene Ideen artikuliert, die als die von Gramscy stammend bekannt sind.

---

[9] Ferhat Barış, *Maskeli Balo: Medyatik Bir İnfazın Anatomisi* (Istanbul 1999), 17.
[10] Murat Belge, „Fethullah Gülen", *Radikal Daily,* 20 Juni 1999, Istanbul.
[11] Interview mit Harun Tokak, dem Direktor der Stiftung der Journalisten und Schriftsteller der Gemeinde Gülens, am 8. Juni 2000 in Istanbul.

Belge ging davon aus, dass es sich um religiöse Leute handelte, die das, was sie konsumierten, nicht selbst produzieren konnten. Dies ist auch der Grund dafür, dass Belge zögerte, die Parallelen, die er zwischen dem Engagement von Gülens Bewegung und den politischen Konzepten Gramscis entdeckte, weiterzuverfolgen.[12]
Von jedem türkischen Intellektuellen, und somit auch von Belge, wird erwartet, dass er seinen Landsmann Nursi kennt, dessen Einfluss jedem wachen Beobachter ins Auge springt. Nursis Texte sind vorhanden, auch wenn der Zugang zu ihren Themen und ihrer Sprache nicht leicht ist. Dennoch war Belge außerstande das Bedürfnis zu verspüren, über Nursi etwas wissen zu wollen, denn Nursi war erstens eine religiöse Gestalt, und zweitens besaß Belge die Angewohnheit, sobald er einen „authentischen Aspekt" in einer „religiösen" Bewegung sah, diesen einer externen (erstens nichtreligiösen und noch wichtiger europäischen) Quelle zuzuschreiben (in diesem Fall Gramsci). Die intellektuellen Wege von Gramsci und Nursi kreuzten sich im „Denken" von Belge, doch Nursi, von dem man annehmen sollte, dass Belge zuerst auf ihn käme, vergaß und ignorierte er völlig, während er sich gut an Gramsci erinnerte. Nur auf dieses selektive Vergessen und Erinnern möchte ich mich in diesem Kapitel konzentrieren.

Biographien von Dissidenz, Gefängnis und der Ideen

Nursi (1876-1960) und Gramsci (1891-1937) sind sich nie begegnet. Beide waren jedoch nicht nur Intellektuelle, sondern auch Aktivisten. Nursi beteiligte sich an den türkischen antikolonialen Kämpfen. Dies ist wahrscheinlich die einzige indirekte Verbindung, die wir zwischen den beiden herstellen können. Gramsci erwähnt die Türkei nur ein Mal in seiner Erörterung vom „Krieg in den Kolonien", die in einem Artikel am 7. Juni 1919 in *L'ordine Nuovo* veröffentlicht wurde. Darin sympathisiert Gramsci mit der türkischen Nationalbewegung und sagt, dass „die Türkei aus ihrer Niederlage heraus Ansehen zurückgewinnt und ein Beispiel für die Welt setzt. Für Abermilli-

[12] Nach Ansicht Belges konnten Gülens Ideen „als erfolgreiche Übertragung von Gramsci in die Welt des Islamismus" gesehen werden. Jedoch „endet die Ähnlichkeit an einem gewissen Punkt. Sie muss irgendwo enden, denn sie unterscheiden sich *wesentlich*." Siehe Belge, „Fethullah Gülen."

onen Menschen ist der anatolische Schäfer mehr wert als ein Baumwollarbeiter aus Manchester."[13] Hierbei sollte ich vielleicht noch anmerken, dass Gramsci einen bedeutenden Teil seines relativ kurzen und leidvollen Lebens im Gefängnis verbrachte (1926-1936). Als Sozialist, dessen Ideen von den Faschisten als Gefahr angesehen wurden, verbrachte er zehn Jahre im Gefängnis und starb schwer krank unmittelbar nach seiner Freilassung. Die meisten seiner Fragmente, die später als *Selections from the Prison Notebooks* veröffentlicht wurden, schrieb Gramsci im Gefängnis.[14]

Nursis relativ langes Leben ist in ähnlicher Weise eine Geschichte der Regimekritik und wurde daher auch von Haft und Exil bestimmt. Der türkische Staat hielt Nursis Ideen für gefährlich, und daher wurde er ins Exil geschickt und den wachsamen Augen der Behörden unterstellt. Als muslimischer Intellektueller kritisierte Nursi öffentlich die osmanische Monarchie, unterstützte den Konstitutionalismus und setzte sich mit dem Übergang vom (osmanischen) Reich zur Republik für eine Zivilgesellschaft ein. Er kritisierte die Art der „Modernisierung" die auf autoritäre Weise von der kemalistischen Elite in der Türkei umgesetzt wurde. Während seines Exils in einem kleinen Dorf in Zentralanatolien verfasste Nursi den Großteil seiner Schriften, das *Risale-i Nur*, und seine Ideen und Texte wurden im ganzen Land verteilt. Die Leser seines Werks wurden vom Staat abgestraft und hingerichtet. Nursi verbreitete seine Ideen nicht nur durch seine Schriften, sondern machte auch in seinen Briefen deutlich, welche Art des Widerstands die Bevölkerung gegen die Unterdrückung durch den Staat leisten sollte und welche Handlungsweise am besten zur Moderne passte. Obwohl Nursi den Begriff „Hegemonie" niemals als solchen formulierte, bedient er sich häufig des Begriffs „Konsens" als unerlässliches Mittel. Die Diskussion dieser wichtigen Begriffe wird berechtigterweise mit Gramsci in Verbindung gebracht, und ihnen werde ich mich nun zuwenden.

---

[13] David Forgacs, Hrsg., *An Antonio Gramsci Reader* (New York 1982), 21.

[14] Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, übersetzt und herausgegeben von Q. Hoare und G.N. Smith (New York 1971).

Hegemonie und Konsens: Der ideologische Kampf in modernen Gesellschaften

Die kulturelle Situation, in der Gramsci schrieb, war gekennzeichnet vom Übergang zur Moderne. Dies muss man berücksichtigen, wenn man seine Ideen liest und diskutiert, genauso wie die Tatsache, dass eine aktive Teilnahme der Menschen an der Politik zunahm und die Autonomie der Zivilgesellschaft wuchs. Diese Periode des Nationalismus und der Massenmobilisation war jedoch auch gekennzeichnet von der Manipulation der Massen. Schließlich beschäftigte sich Gramsci hauptsächlich mit der Frage, was die Länder Westeuropas von Russland unterschied, da in Russland eine kommunistische Revolution stattfand, in Europa jedoch nicht. Anders ausgedrückt untersuchte Gramsci in seinen Schriften die unterschiedliche Dynamik in der Politik Westeuropas und Russlands, insbesondere in Hinblick darauf, „was die Arbeiterklasse tun müsste, um unter den neuen Bedingungen Macht zu gewinnen."[15]

Gramsci begrüßte zwar die Revolution in Russland, war sich jedoch der kontextuellen Unterschiede zu Westeuropa bewusst. Um das Problem zu untersuchen, borgte er sich von Lenin das Konzept der Hegemonie und entwickelte es auf besondere Weise fort.[16] Gramsci geht in seinem Konzept der Hegemonie davon aus, dass eine Klasse oder Gruppe und deren Vertreter durch eine Kombination von Zwang und Überzeugungskraft Macht über Untergebene ausüben.[17] Die Einführung des Konzepts der Hegemonie in die marxistische Literatur und Politik trug dazu bei, dass die revolutionäre und daher „destruktive" Art des ideologischen Kampfes in einen „transformativen" Kampf überging.[18] Hegemonie, eine Herrschaftsbeziehung, die durch Zustimmung erreicht wird, ist die politische, intellektuelle und moralische Führung in einem Kollektiv. Der politische Aspekt dieser Definition

---

[15] Forgacs, *Antonio Gramsci Reader,* S. 24.

[16] Perry Anderson, „The Antinomies of Antonio Gramsci," *New Left Review,* Nr. 100, 1977:13.

[17] Roger Simon, *Gramsci's Political Thought* (London 1982), 21.

[18] Chantal Mouffe stellt einen Vergleich an zwischen Althusser und Gramsci in Hinblick auf ihren Umgang mit dem ideologischen Kampf. Siehe Mouffe, Hrsg., *Gramsci and Marxist Theory* (London 1980); und Mouffe, „Hegemony and State in Gramsci," in G. Bridges und R. Brunt, Hrsg., *Silver Linings: Some Strategies for the Eighties* (London 1981), 167-187.

liegt in der Fähigkeit einer Gruppe oder Gruppierung, die Interessen anderer Gruppen in Übereinstimmung mit ihren eigenen Interessen zu artikulieren und dadurch zum führenden Element eines kollektiven Willens zu werden.[19] Eine hegemonische Ideologie muss in der Lage sein, ihre hegemonischen Prinzipien so zu formulieren, dass sie im Hinblick auf die wichtigsten ideologischen Elemente einer bestimmten Gesellschaft die Zustimmung gewinnt. Hierbei müssen wir anmerken, dass die Hegemonie keine Strategie ist, die ausschließlich von der Bourgeoisie angewandt wird. Die untergebenen Gruppen oder Klassen können kontrahegemonische Strategien entwickeln, indem sie dieselben Konsensmittel benutzen.

Das Konzept der Zivilgesellschaft ist grundlegend für Gramscis Analyse von Herrschaft und Widerstand, denn der für die Hegemonie wichtige Konsens wird durch „sogenannte private Organisationen wie die Kirche, die Gewerkschaften, die Schulen etc." erreicht.[20] Die Medien sind wichtige Instrumente, da sie die herrschende Ideologie zum Ausdruck bringen und aufrechterhalten. Aus der Perspektive Gramscis muss der hegemonische Apparat, wie die Massenmedien, als Instrument angesehen werden, welches dazu benutzt wird, die dominante Hegemonie zu verbreiten und zu verstärken. Dominic Strinati bemerkt:

> Alltagskultur und Massenmedien unterliegen der hegemonischen Produktion, Reproduktion und Transformation durch die Institutionen der Zivilgesellschaft, die die Bereiche der kulturellen Produktion und des Konsums abdecken. Die Hegemonie arbeitet kulturell und ideologisch durch die Institutionen der Zivilgesellschaft – ein Kennzeichen von reifen, liberal-demokratischen und kapitalistischen Gesellschaften. Zu diesen Institutionen gehören das Bildungswesen, Familien, die Kirche [und andere religiöse Einrichtungen], die Massenmedien, Popkultur, etc."[21]

Die Hegemonie wird nicht durch Zerstörung der entgegengesetzten Konzepte auf der Welt errichtet, sondern durch ihre Disartikulation oder Trans-

---

[19] Mouffe, „Hegemony and State in Gramsci", S. 172.

[20] Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks,* 56.

[21] Dominic Strinati, *An Introduction to Theories of Popular Culture* (London 1995), 168.

formation. In seiner Definition des vollkommenen Staates schließt Gramsci nicht nur die politische Gesellschaft, sondern auch die Zivilgesellschaft als Ort der Konsensbildung ein. Chantal Mouffe vertritt die Meinung, Gramscis Ziel sei nicht die Statisierung der Zivilgesellschaft, sondern er wolle ihren tiefen politischen Charakter aufzeigen, der als Territorium des Kampfes um die Hegemonie dient.[22] Gramscis Interesse an der Alltagskultur steht daher in Verbindung zu seiner Auffassung über den revolutionären Wandel als Prozess, in dem allgemeine Auffassungen und der gesunde Menschenverstand transformiert werden.[23] Seiner Meinung nach sollte sich der Marxismus nicht als abstrakte Philosophie präsentieren, sondern Zugang zum gesunden Menschenverstand finden und den Menschen helfen, ein kritischeres Verständnis ihrer eigenen Lage zu erhalten.[24]

Daher sind die Themen Bildung und Kultur für Gramsci immer besonders wichtig. Wie können Menschen der Arbeiterklasse intellektuell autonom werden? Gramscis Erörterung des national-populären, die Rolle, die er den Intellektuellen zukommen lässt (d.h. den organisch hervorgebrachten Intellektuellen) und seine Hervorhebung der „transformatorischen" Politik in den Bereichen der sozialen und kulturellen Produktion gewähren wichtige Einblicke in das Verständnis über das Wesen der Politik in modernen Gesellschaften. Die Kluft zwischen der Elite der Intellektuellen und den Massen sollte überbrückt werden, und dies könnte geschehen, indem man das volkstümliche Leben und seinen Einfluss auf die Zivilgesellschaft stärker in den Mittelpunkt rückt, denn „in Russland war der Staat alles, die Zivilgesellschaft war ursprünglich und gallertartig; im Westen gab es eine ordentliche Beziehung zwischen Staat und Zivilgesellschaft, und wenn der Staat ins Wanken kam, dann kam sofort die stabile Struktur der bürgerlichen Gesellschaft zum Vorschein." Somit war für Gramsci der Staat im Westen „nur ein vorgeschobener Schützengraben", hinter dem sich eine stabile Zivilgesellschaft verbarg.[25]

---

[22] Mouffe, S. 178.
[23] Forgacs, *Antonio Gramsci Reader,* S. 363.
[24] *Ibid.,* S. 323.
[25] *Ibid.,* S. 222.

Daher müsse der Westen vom Bewegungskrieg zu einem Stellungskrieg übergehen, um einen revolutionären Wandel aufkommen zu lassen.[26]

Vergleichbare Ideen in einem nicht-westlichen Kontext

Obwohl Nursi ein politisch aktiver Intellektueller war, ging es ihm nicht um politische Macht. Er glaubte an Gott und strebte nicht nach politischer Macht, sondern bemühte sich um Meinungsfreiheit und die Verbreitung dessen, was er für die Wahrheit hielt. Der grundlegende Unterschied bei Nursi war, dass sein Ziel nicht die „Macht" an sich war, sondern die Vermehrung des Glaubens und der Erhalt der Lebenswelt. Das „Streben nach Macht" kritisierte er offen und distanzierte sich stets davon.[27] Seine Schriften erzählen von der Beziehung zwischen Menschen, dem Universum und Gott. In seinen jungen Jahren, die *Periode des Frühen Said*, beschäftigte sich Nursi mit den theoretischen Problemen des islamischen Glaubens. In den Medien seiner Zeit veröffentlichte er Artikel, um die Politik des Staates in Bezug auf die Religion zu beeinflussen. Der Zerfall des osmanischen Reiches nach dem Ersten Weltkrieg sowie die steigende Präsenz westlicher Kultur und die Herausforderung der Moderne gaben Nursi Anlass dazu, neue Methoden zu entwickeln. Die Jahre des Übergangs vom osmanischen Staat hin zur türkischen Republik verliefen parallel zur Verwandlung vom frühen Nursi, (oder in seinen eigenen Worten dem *Eski Said)* hin zum *Yeni Said* (dem späteren Nursi).[28]

Die Periode des späten Said war bis zu einem gewissen Grad das Ergebnis der Erkenntnis, dass sich die Ausgangslage für Hypothesen geändert hat, gegenüber der Periode des frühen Said, wo der Staat und traditionelle Formen islamischer Gruppierungen noch aufrechtzuerhalten waren. Allmählich

---

[26] Eine Erläuterung dieser Konzepte findet sich bei James Martin, *Gramsci's Political Analysis* (New York 1988), 64.

[27] Zu Nursis Haltung in Bezug auf Machtpolitik siehe Metin Karabaşoğlu, „Devletcilik: Bir Zihniyetin Anatomisi", *Köprü,* Nr. 58, Frühjahr 1997:3.

[28] Der Besuch bei der Großen Nationalversammlung der Türkei im Jahre 1922 und seine Schlussfolgerungen über das Wesen der Veränderungen in der türkischen Gesellschaft scheinen für Nursi ein Wendepunkt gewesen zu sein. Nach diesem Erlebnis kam es zu dem paradigmatischen Wandel vom Frühen Said zum Späten Said. Siehe Vahide, *Author of the Risale-i Nur*, S. 180-184.

zeigte sich, dass die vorhandenen Instrumente nicht mehr in der Lage waren, den Islam zu reformieren, da die Herausforderungen weder politisch, noch militärisch (erzwungen) waren, sondern ideologisch (epistemologisch). Es war der Einfluss der Modernisierung auf die späte osmanische und frühe türkische Gesellschaft, die Nursi von der tief greifenden Transformation des Gebäudes der muslimischen Identität überzeugte, die sich vollzog und die entsprechend veränderte Methoden zur Erneuerung bedurfte. Neben der Kritik an den überkommenen Ausprägungen des Islams wegen ihrer Vernachlässigung der Rationalität und der Wissenschaftlichkeit in der Religion war Nursi ohnehin der Meinung, dass die traditionellen Formen nicht mehr weitergeführt werden konnten.[29] Das Hauptanliegen Nursis war es, das „Bewusstsein" der Menschen zu steigern, was für ihn eine Abkehr vom in der muslimischen Welt vorherrschenden nachahmenden Glauben (*taklidi iman)* hin zu einem neuen auf Überzeugung basierenden Glauben (*tahkiki iman*) bedeutete.[30] Er begann mit der Veröffentlichung von Büchern und Traktaten über den islamischen Glauben, worin er den Koran neu interpretierte. Denjenigen, die sich mit der Religion im Allgemeinen und speziell mit dem Islam nicht auskennen, sei gesagt, dass es in diesen Büchern nicht um islamische Regeln und Gesetze geht, sondern um Texte über die ‚Philosophie' hinter der Religion des Islams, die als muslimische Lesart des Universums in Bezug auf Natur und Gesellschaft angesehen werden kann. Daher ist das *Risale-i Nur* im eigentlichen Sinn keine genaue Beschreibung und Erklärung jedes einzelnen Koransverses *(tefsir).* Weder befasst es sich mit dem Großteil der Verse, noch behandelt es sie in Hinblick auf ihre Anordnung im Koran. Das *Risale-i Nur* ist vielmehr eine ontologische und epistemologische Philosophie, die von und für die muslimische Vorstellungskraft geschaffen wurde. Dennoch funktioniert und präsentiert sie sich als Koraninterpretation, die sich von den traditionellen Interpretationen unterscheidet. Die Leser von Nursis Koranexegese definierten sich als moderne Akteure des islamischen Glaubens und sahen bald diese Bücher als neues Mittel der religiösen Auseinandersetzung an.

Der Übergang vom islamisch ausgerichteten osmanischen Staat zur laizistischen türkischen Republik sorgte für einen Wandel in der Art des religiösen

---

[29] Nursi, *Muhakemat* (Istanbul 1990), 34.
[30] Nursi, *Sözler* (Istanbul 1991), 272.

Widerstandes, der Nursis Neudefinition gleichkam.[31] Dies war nicht ein Kampf um die Macht, sondern gegen die unterdrückerische Macht. Für Nursi bestand solch ein Kampf beispielsweise daraus, Briefe an den Sultan oder später an den Premierminister zu schreiben, bis hin zum zivilen Ungehorsam und dem Vermeiden von Gewalt während der despotischen Ein-Parteien-Herrschaft. In der Erklärung zum Beispiel von „einer" der vielfältigen Bedeutungen des Verses „Es gibt keinen Zwang in der Religion" (Koran 2,256) führt Nursi aus, dass die Akzeptanz der Trennung der Religion vom Staat (Staat als ‚laizistische Republik') als grundsätzliche Regel und politischer Grundsatz durch die Regierung auch eine Veränderung in der Art der Auseinandersetzung impliziert. D.h. da der Staat die Forderung der Religion „Es gibt keinen Zwang…" in der Verfassung übernommen hat und als allgemein akzeptiert, entfällt der physische Dschihad. Deshalb ist für die und in der Demokratisierung und Säkularisierung des Staates, gemäß Nursi, „der Dschihad das Wort des sicheren verifizierten Glaubens."[32]

Die Texte des *Risale-i Nur* versöhnen Glaube und Vernunft sowie Herz und Verstand miteinander und fungieren als Medium für sozialen Wandel. Daher verbreiteten seine Bücher die immaterielle Auseinandersetzung und unterstellten, dass nicht physische Schwerter, sondern die Stärke des Wortes ausreicht.

Durch die Schriften des *Risale-i Nur* entwickelte sich eine neue Sprache, die außerhalb der Reichweite der kemalistischen Selbst-Kolonisation lag. Seite an Seite mit dem kemalistischen Unterfangen, durch den Staatsapparat eine Nation aufzubauen, wurde damals gleichzeitig eine ‚Gemeinde' aufgebaut, die auf der textlichen Vorstellungskraft basierte.[33] Nursi nannte seine Leserschaft „Studenten des Risale-i Nur" und zählte sich selbst dazu, was zeigt, dass in Nursis Denken der Text im Mittelpunkt stand, und weniger ein Kult um den Anführer. Nursi lehnte die Besuche seiner Anhänger, die ihm huldigen wollten, meist ab, und forderte sie dazu auf, lieber die Bücher des *Risale-i Nur* zu lesen, als ihn zu besuchen.[34]

---

[31] Nursi, *Mektubat* (Istanbul 1990), 45-46.
[32] Nursi, *Şualar* (Istanbul 1994), 271.
[33] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism* (London 1983), 12.
[34] Nursi, *Emirdağ Lahikası*, Bd. 2 (Istanbul 1994), 187-191.

Nursi setzte sich auch mit der Frage auseinander, ob der Islam mit den veränderten Bedingungen, die die Moderne hervorgebracht hatte, vereinbar war. Auch hier kann Nursis Werk nicht auf eine Antwort auf die Moderne in der muslimischen Welt reduziert werden, obwohl das Aufkommen der Moderne und die Ursachen dafür in der Tat wichtige Themen darstellten, die ihn sehr beschäftigten. Hält man Nursi für einen muslimischen Intellektuellen, der den selben Fragen gegenübersteht wie seine muslimischen Brüder und Schwestern, dann kann man behaupten, er versuche, die Kluft zwischen islamischer Identität und Moderne zu überbrücken, indem er eine islamische Identität „in" der modernen Gesellschaft entwickelte. Nach Ansicht von Şerif Mardin war „Said Nursis Beitrag eine Bestätigung der Normen, die vom Koran gesetzt sind, durch Wiedereinführung der traditionellen muslimischen Idiomatik des Verhaltens und Umgangs miteinander in einer wachsenden Gesellschaft, die von Industrie und Massenkommunikation gekennzeichnet ist."[35] Nursi baute eine textorientierte Gemeinde auf, die sich eine Veränderung der Gesellschaft von unten vorgenommen hatte.
Als religiöser Führer mit einer anderen Agenda war Nursi demnach nicht in weltlicher Hinsicht machtorientiert.[36] Die „Machtorientierung" der Fethullah Gülen Bewegung bringt sowohl die von Nursi übernommenen, auf Konsens abzielenden Wege der Auseinandersetzung und die Machtorientierung in derart bezeichnender Weise zusammen, dass ein mit Gramsci vergleichbares Bild erkennbar wird. Anders ausgedrückt hätte die Gülen Bewegung wohl nur dann Nursis Politiktheorie verkörpert, wenn Nursi im Sinne der Gülen Bewegung machtorientiert gewesen wäre. Dies charakterisiert paradoxerweise sowohl die Verbindung, als auch die Kluft zwischen Gülen und Nursi. Obwohl Nursi zwischen seinen Ideen und dem Streben nach Macht Distanz schuf, entwickelte er dennoch Strategien zur Verbreitung seiner Ideen (eine Strategie für das Leben), und diese Strategien wiederum gleichen denen von Gramsci, der ähnliche Strategien entwickelt hatte, die jedoch einem anderen Zweck dienen sollten (eine Strategie für die Macht). Eine erstaunliche Ähnlichkeit zwischen den Ideen dieser beiden Intellektuellen ist Nursis Anerkennung der Idee, dass die Herrschaft in der modernen Gesellschaft nicht durch Ausübung von Zwang, sondern durch „Konsens"

---

[35] Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey,* S. 13.
[36] Nursi, *Emirdağ Lahikası*, Bd. 1 (Istanbul 1990) 44; Nursi, *Şualar* (Istanbul 1988), 245.

erreicht wird.[37] In seiner Verteidigung der konstitutionellen Demokratie argumentiert Nursi z.B., dass „in einem Unterdrückerstaat das Herrschaftsinstrument die Gewalt ist, wohingegen es in einem Verfassungsstaat die Rechtsstaatlichkeit, Vernunft, Wissen und die öffentliche Meinung sind.“[38] Ebenso sagt er, dass im Zeitalter von Vernunft und Misstrauen die muslimischen Gläubigen gut ausgerüstet und autonom sein sollten. Auch sollte der Glaube nicht auf Nachahmung beruhen, sondern auf der Ausübung der Vernunft.[39] So sagt Nursi:

> Die größte Gefahr für die Muslime in dieser Zeit ist, dass ihre Herzen korrumpiert und ihr Glaube durch die Irreleitung der (antireligiösen Formen von) Wissenschaft und Philosophie beschädigt wird. Die einzige Lösung dafür ist das Licht (die Darstellung der Wahrheit); die Lösung besteht aus dem Licht, damit ihre Herzen erneuert und ihr Glaube gerettet werden kann. Handelt man mit dem Knüppel der Politik (dem Gebrauch der Macht) und gewinnt die Oberhand über sie (Autoritarismus), dann steigen die Ungläubigen auf die Stufe der Heuchler (Heuchelei) ab. Und Heuchler sind schlimmer als Ungläubige. Das bedeutet, der Knüppel (der Gebrauch der Macht) kann in dieser modernen Zeit das Herz nicht heilen, denn sonst tritt der Unglaube ein in das Herz, verbirgt sich dort und verwandelt sich in Heuchelei.... Ich muss das Licht mit aller Kraft annehmen, und darf den Knüppel der Politik nicht in Betracht ziehen, in welcher Form auch immer.... Wir haben nur zwei Hände. Selbst wenn wir hundert Hände hätten, reichten sie nur für das Licht aus. Wir haben keine andere Hand, in der wir den Knüppel halten könnten![40]

---

[37] Zur türkischen Version des Textes siehe „Medenilere galebe çalmak ikna iledir, söz anlamayan vahşiler gibi icbar ile değildir,“ in *Divan-ı Harb-i Örfi* (Istanbul 1990), 49.
[38] Nursi, *Münazarat* (Istanbul 1911-1995), 33. Diese Ideen gehen zurück auf Nursis frühe Schriften und können daher nicht als bloße Produkte des Übergangs zur Republik gesehen werden, auch wenn dieser Übergang seine Art zu handeln änderte.
[39] Nursi, *Kastamonu Lahikası* (Istanbul 1994), 55.
[40] Nursi, *The Flashes Collection*, übersetzt von Şükran Vahide (Istanbul 2000), 143.

In seinem letzten Brief an seine Schüler wiederholte Nursi nochmals eines der zentralen Prinzipien für den Dienst am Islam: das Prinzip des „positiven Handelns“[41], d.h. nicht die Kritik oder Zerstörung des Schlechten oder Falschen zählt, sondern die Schaffung und Verkörperung des Richtigen und Guten.

Das Dilemma der Darstellung: Italienischer Nursi oder türkischer Gramsci?

Nursi starb 1960, als das auf orientalistischen Prämissen basierende Modernisierungsprojekt in der Türkei noch nicht abgeschlossen war. Der Staat machte die Religion für die Rückständigkeit verantwortlich und behauptete, das Modernisierungsvorhaben würde die Türkei in eine andere (westliche) Gesellschaft verwandeln. Im Falle der Türkei ebnete der Orientalismus, der Diskurs, der die ontologische und epistemologische Unterscheidung zwischen Orient (Islam) und dem Westen hervorbrachte, den Weg für einen radikalen Bruch mit der Religion. Obwohl die Politik formell demokratisiert wurde, wurde dies in der Praxis nie umgesetzt. Nicht nur sah der Westen den Rest der Welt aus seinen Augen, sondern dieser Rest sah sich selbst aus den Augen des Westens. Der Westen machte Geschichte, und der Rest der Welt konsumierte diese. Jeglicher Fortschritt sollte „zuerst im Westen, und dann woanders“ stattfinden.[42]

Im Falle der Türkei, wie in allen Ländern der Dritten Welt, wurde die westliche Religionserfahrung als universal dargestellt und empfunden. Diese Haltung ließ jedoch den Unterschied zwischen Christentum und anderen Religionen (wie dem Islam), sowie die kulturellen Eigenheiten nichtwestlicher Gesellschaften völlig außer Acht. Ich behaupte, die orientalistische Perspektive/das orientalistische Schwert führten zwei reduktionistische Bewegungen aus. Erstens machte sie keine Unterschiede zwischen den Religionen und vertrat die Haltung, dass die Erfahrungen des Christentums (und zwar die Säkularisierung) universal gültig seien (und zwar in Bezug auf die Marginalisierung der Religion). Zweitens wurden nichtwestliche Gesellschaften

[41] Nursi, *Emirdağ Lahikası*, Bd. 2 (Istanbul 1994), 241.

[42] Dipesh Chakrabarty, *Provincialising Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton 2000), 6.

„essentialisiert", und im Fall der muslimischen Gesellschaften wurde der Islam als Quelle sämtlicher sozialer, kultureller und politischer Aktivität dargestellt (alle Bereiche wurden als religiös angesehen). Dieser doppelte Akt führte nicht nur dazu, dass die ursprüngliche kulturelle und intellektuelle Produktion einer muslimischen Gesellschaft, wie z.B. der Türkei, unter der Rubrik „religiös" verbucht wurde, sondern führte auch dazu, dass diese Produktion nicht als Teil der „legitimen Form von Wissen" eingestuft wurde. Dies bewirkte, dass die kulturelle und intellektuelle Produktion nichtwestlicher Gesellschaften letztendlich immer am Rande von Europa und dem Westen blieb. Jegliche Theorie über den Westen entstand im Westen, doch eine Theorie, die von nicht Westlern und in nichtwestlichen Begriffen formuliert war, wurde nicht als authentische intellektuelle Produktion angesehen. Dieser Diskurs der „Orientierung nach dem Westen" bewirkte, dass die nichtwestlichen Gesellschaften sich selbst als „rückständig" erlebten. Und diese Geisteshaltung (Orientierung nach Westen) hinderte Belge daran, Nursi als authentische Quelle für die Idee des Wandels durch Konsens anzusehen.[43]

Wie die nichtwestliche Welt dargestellt oder verstanden wird, hängt ab von der Verteilung der Macht durch die Kultur. Der Diskurs der Verwestlichung rechtfertigt ein kulturelles ‚Panoptikum'.[44] Sein Blick beansprucht für sich die Fähigkeit, andere Kulturen zu sehen und darzustellen, drückt sich jedoch vor der Darstellung. Die meisten Hypothesen, die für die westlichen Vorstellungen von Rationalismus und Säkularismus aufgestellt wurden, lassen viele Dimensionen nichtwestlicher Kulturen unverständlich erscheinen. Diese ungleichen Übertragungen innerhalb der Netze von Wissen und Macht bilden den Repräsentationsraum. Nur durch die postmoderne Wende und die Krise der Repräsentation ist es möglich geworden Nursi auf einer Ebene mit Gramsci zu erörtern. Dieses (teilweise) Vergessen von Gramsci und (hingewendete) Erinnern an Nursi stellt daher eine Strategie dar, die ungleiche Verteilung der Legitimität und Vokalität einzuebnen. Ein Rückzug aus der Orientierung nach Westen und die Akzeptanz der Multiplizität eines (zumindest kulturellen und intellektuellen) Zentrums erfordert in gewissem Ausmaß den Prozess, die Privilegien zu verlernen, die entweder den Sozial-

---

[43] Belge, „Fethullah Gülen".
[44] Zum Konzept des ‚Panoptikums' als Überwachungsmechanismus siehe Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (London 1997), 27.

theoretikern aus dem Westen zugeschrieben oder von ihnen genossen wurden. Jüngste Versuche zur ‚Anthropologisierung des Westens' oder der ‚Provinzialisierung Europas' können als Teil dieses Unternehmens angesehen werden.

Eine orientalistische Annahme wie z.B. das Fehlen einer „Zivilgesellschaft" in muslimischen Gesellschaften operiert auf zwei Ebenen. Findet man zwei vergleichbare Institutionen in beiden Kontexten (z.B. die Zivilgesellschaft im Westen und religiöse Gruppen im Osten), dann stellen sich die westlichen Institutionen stets als robustere oder verständlichere Versionen der Kategorie heraus und privilegieren dadurch den Westen.[45] Findet man keine vergleichbaren Institutionen, dann wird der Unterschied so extrem verschärft, dass die nichtwestliche Form in der westlichen Darstellungsweise der Sozialtheorie keinen Repräsentationsraum erhält. Durch diese Art der Darstellung[46] werden Nationen erfunden, und durch solcherlei Darstellungen werden bereits existierende Formationen totgeschwiegen. Edward Said formuliert es folgendermaßen: „Die Macht darzustellen, oder andere Darstellungen an ihrer Entstehung zu hindern ist für die Kultur und den Imperialismus sehr wichtig und macht eine der wichtigsten Verbindungen zwischen ihnen aus."[47]

Jeder Vergleich zwischen Gramsci und Nursi wird die Tatsache anerkennen, dass Gramsci ein weltberühmter Intellektueller ist und Nursi nicht, zumindest nicht so bekannt wie Gramsci. Obwohl Nursis Ideen hinsichtlich Popularität sowohl auf sozialer Ebene, als auch in der Praxis zurzeit einen viel größeren Einfluss als Gramscis Ideen haben, ist Nursi intellektuell immer noch stark unterrepräsentiert, wenn nicht gar missinterpretiert. Die eurozentrische Sozialtheorie trivialisiert die Erfahrungen und intellektuelle Kapazität nichtwestlicher Gesellschaften, und führt dadurch zwischen Nursi und Gramsci zu einer ungerechten Verteilung der Legitimität. Gramscis Beitrag wird gerechtfertigter Weise als wichtig angesehen, während Nursis gleichermaßen origineller und authentischer Beitrag nicht erkannt wird.

---

[45] Eine aufschlussreiche Bewertung des „imaginären Warteraums der Geschichte", der vom europäischen Historizismus für Nichteuropäer eingerichtet wird, siehe Chakrabarty, *Provincialising Europe*, S. 9.

[46] Homi Bhaba, *Nation and Narration* (London 1990).

[47] Said, *Culture and Imperialism* (New York 1993) xiii.

Der Stellenwert des theoretischen Beitrags von Said Nursi wird erst feststellbar, wenn seine intellektuellen Erhebungen nach Untersuchungsrichtlinien ausgerichtet werden, die in der westlichen Sozialtheorie ihre Entsprechung haben, denn nur dann wird Nursis „Legitimität“ wahrgenommen und verstanden werden.

Schlussfolgerung

Ich habe versucht, mit einem Vergleich von Gramsci und Nursi den Einfluss des Eurozentrismus und Orientalismus auf die Sozialtheorie aufzuzeigen. Sobald man die parallelen Vorgehensweisen Gramscis und Nursis erkennt, stellt sich die Frage „Wer las wen?“ Wer entwickelte diese Ideen als erster? Ist Gramsci der italienische Nursi oder Nursi der türkische Gramsci? Wie formt und legitimiert der Eurozentrismus die Repräsentation in der theoretischen Produktion? Nursi den angemessenen Respekt zu erweisen löscht den Orientalismus nicht aus; zu einer besser übertragbaren und faireren Repräsentation muss das eurozentrische Beharren auf dem Universalismus ins Gleichgewicht gebracht werden mit der Anerkennung, dass es andere Universen gibt, die weder weniger entwickelt, noch dem Universum des Westens untergeordnet sind. Nursis Fall wirft Licht auf diese Übertragungsprobleme im ganzen Universum. Eine wahre Multivokalität und ein nicht-orientalistischer Rahmen sind nur dann möglich, wenn die Existenz der Beiträge von nicht-westlichen Intellektuellen, die keine direkte Entsprechung in der westlichen Erfahrung haben, zumindest anerkannt wird.

9

Das Wesen des Gebets und die ethische Vision

- Der Gebetskanon
- Die ethische Vision
- Körperethik – Die Person als Schöpfung Gottes
- Sozialethik – Die Person in Beziehung zu anderen
- Eschatologische Ethik – Das Individuum als Sünder in der Hoffnung auf Erlösung
- Das Wesen der Gottesanbetung

Lucinda Allen Mosher

Der Gebetskanon

Lange bevor er mit der Koranexegese begann und dieses Projekt der Erforschung, Analyse und Kritik, mit Namen *Risale-i Nur*, in Angriff nahm, war Said Nursi ein Mann des Gebets. Nursi verrichtete selbst in den schweren Zeiten der Gefangenschaft und des Exils regelmäßig die Gebete, wie aus allen Berichten über sein Leben hervorgeht.[1] Darüber hinaus war er ein Mensch, der unbeschreiblich viele Stunden und über das gewöhnliche Maß hinaus mit Bittgebeten verbrachte.[2] Es ist eine alte Sitte bei den Muslimen, die Gebete eines großen spirituellen Meisters zu sammeln und sie als Andachtsbuch zu veröffentlichen. Täte man dies im Falle von Nursi, woraus würde solch ein Andachtsbuch bestehen? Und noch wichtiger, was würde solch eine Sammlung über Nursis ethische Vision aussagen?

Ein Gebetshandbuch von Nursi würde mindestens zweihundert Einträge besitzen. Einige dieser Gebete stammen sehr wahrscheinlich von Nursi, während andere aus anderen Quellen entlehnt wurden: aus dem Koran, dem

---

[1] Siehe Şükran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur: Bediuzzaman Said Nursi,* 2te Auflage (Istanbul 1998); siehe auch Fred A. Reed, *Anatolia Junction: A Journey into Hidden Turkey* (Burnaby, British Columbia 1999).

[2] Der islamische Terminus für Bittgebet ist *du'a.*

Hadith, und von früheren einflussreichen spirituellen Meistern. Dass Nursi den Koran las, überrascht nicht, doch wie er den Koran las, ist äußerst interessant. Von den Koranversen, die Nursi als Bittgebete verwendet, ist die Sure 2,32 eindeutig seine Lieblingssure: Etwa vierundsiebzig Mal betet er „Preis sei Dir! Wir haben kein Wissen außer dem, das du uns gegeben hast..."[3] Nächst häufig (circa vierzehnmal erwähnt) ist ein Abschnitt der Sure 2,286: „Oh Herr! Belange uns nicht, wenn wir vergesslich waren oder uns versehen haben...". Sure 3,8 „Herr! Lass unser Herz nicht vom rechten Weg abschweifen, nachdem du uns rechtgeleitet hast. Und schenk uns Barmherzigkeit von Dir! Du bist gewohnt zu schenken" kommt achtmal vor; Sure 10,10 „Lob sei Gott, dem Herrn aller Welten" erscheint siebenmal. Mindestens ein Dutzend andere Gebete aus dem Koran kommen jeweils ein bis zweimal vor. Manchmal verknüpft Nursi Bittgebete aus mehreren Suren miteinander, wie z.B. im Dreiunddreißigsten Wort, wo er Sure 2,286; 3,8; 2,127 und 2,128 verwendet: „Oh Herr! Belange uns nicht, wenn wir vergesslich waren oder uns versehen haben. Oh Herr, lass unser Herz nicht vom rechten Weg abschweifen, nachdem du uns rechtgeleitet hast. Oh Herr! Nimm dies von uns an, denn Du bist wahrhaftig der, der alles hört und sieht! Und wende Dich uns gnädig wieder zu! Du bist ja der Gnädige und Barmherzige!"[4]

Einige Gebete im Koran, die allgemein als die Gebete eines bestimmten Propheten bekannt sind, werden im *Risale-i Nur* zitiert. Das *Gebet des Zacharias (Zakariyya)* wird im Bittgesuch am Ende des Sechsundzwanzigsten Briefs erwähnt; das *Gebet des Jonas (Yunus)* (mit Auslegung) ist in der Ersten Lem'a enthalten; das *Bittgebet von Hiob (Ayyub)* wird am Anfang der Zweiten Lem'a aufgeführt. Nursis Gebrauch des *Gebets von Abraham (Ibrahim)* (Sure 2,201) verdient besonderer Beachtung. Dieses Gebet –„Oh Herr, gib uns im Diesseits Gutes, und ebenso im Jenseits, und bewahre uns vor der Strafe des Höllenfeuers!"[5]- wird von allen Muslimen sehr geschätzt. Nach Ausführung

[3] Falls nicht anders erwähnt, sind die Koranstellen in der Übersetzung von Rudi Paret zitiert.

[4] *The Words,* 2 Bände, übers. von Şükran Vahide (Izmir 1997), 772.

[5] Engl. Übersetzung von 'Abdullah Yousuf Ali. Seine Anmerkung 224 erklärt den Vers wie folgt: „Wenn du versuchst, so schnell wie möglich alle guten Dinge der Welt an dich zu bringen und nur an sie denkst, dann wirst du die höheren Dinge der Zukunft verlieren. Für einen Muslim gebührt es sich weder

der Pflichtgebete wird empfohlen Bittgebete vorzubringen, bevor man zu seinen gewöhnlichen Aktivitäten zurückkehrt; das *Gebet Abrahams* wird in diesem Zusammenhang besonders häufig rezitiert. Das *Gebet von Ibrahim* war das Mantra von 'Abd al-Qadir al-Geylani und ist in der als *al-Fath al-Rabbani* (die erhabene Enthüllung) bekannten Sammlung enthalten, beziehungsweise mehrere Dutzend seiner Ausführungen enden damit. Al-Geylani hatte einen großen Einfluss auf Nursi, was im *Risale-i Nur* oft erwähnt wird.[6] Daher verwundert es, dass al-Geylanis Lieblingsgebet im *Risale-i Nur* nur dreimal erwähnt wird. Nursi ist eher zurückhaltend, wenn es darum geht, Andachtsmaterialien aus nichtkoranischen Quellen zu verwenden. Er schließt zweiundzwanzig Briefe mit dem in der Dreizehnten Lem'a als „Naqshi-Bittgebet" bezeichneten Spruch: „Der Ewige, Er ist der Ewige." Zweimal zitiert er al-Geylani als Quelle eines langen Bittgebets: einmal im Neunten Traktat des *Mathnawi*; ein anderes Mal im Siebzehnten Wort. Das gleiche geschieht mit Uways al-Qarani (ein Zeitgenosse des Propheten): ein langes Bittgebet al-Qaranis wird im Zwanzigsten Brief erwähnt, und ein kurzes im Neunundzwanzigsten. Die *Zweite Şua* endet mit einem überlieferten Bittgebet des Propheten (das als Fürbitte für das *Risale-i Nur* abgeändert wurde). Dieses Gebet erinnert uns daran, dass das ganze Universum die Existenz des absolut einen Gottes bezeugt; daher bittet Nursi darum, dass Gott mit derselben Kraft, mit der er den ganzen Kosmos erhält, seine Seele und seinen Willen rechtleitet, und dass die Herzen der Bediensteten Gottes und aller Wesen im Universum durch das *Risale-i Nur* sich dem Glauben und dem Koran verschreiben. Interessanterweise (denn Nursi ist zweifellos Sunnit) reicht die Überlieferungskette dieses Bittgebets bis zu Ali (weswegen es möglicherweise ein schiitisches Bittgebet ist).

---

dieser Welt zu entsagen, noch so von ihr in Anspruch genommen zu sein, dass darüber das zukünftige Leben vergessen wird."

[6] Unter Nursis zahlreichen Hinweisen auf al-Geylani findet sich z. B. eine Anmerkung zum Zweiten Gedicht in der Zweiten Strophe des Siebzehnten Wortes. Siehe auch den Anfang der Zehnten Lem'a; die Fünfte Anmerkung zur Siebzehnten Lem'a, und der Neunte, Zehnte und Dreizehnte Abschnitt in der Sechsundzwanzigsten Lem'a; und im *Mathnawi*. Der *Mathnawi an-Nuriya* ist der frühste Teil des *Risale-i Nur* und der einzige Teil, der ursprünglich auf Arabisch geschrieben wurde. Der Titel weist darauf hin, dass alle angesprochenen Themen in nachfolgenden Bänden ausführlicher behandelt werden. Die englische Übersetzung stammt von Ali Ünal und trägt den Titel *Epitomes of Light (Mathnawi al-Nuriya): The Essentials of the Risale-i Nur* (Izmir, Türkei 1999).

Auch die Überlieferung des *Dschewschen al-Kabir (Der große Schutz)*[7], einer Gebetssammlung, die sicherlich aus schiitischen Quellen stammt und schon lange in türkischer Übersetzung existiert, doch unter Sunniten weniger geläufig ist, geht auf die durch Ali überlieferten Gebete Muhammads zurück.[8] Dennoch ist das *Dschewschen al-Kabir* fraglos nach dem Koran die wichtigste Gebetshilfe für Nursi. Er machte dieses Gebet quasi zu seinem eigenen Gebet und belebte damit dessen Praxis für die sunnitischen Muslime.

Man kann das *Dschewschen al-Kabir* sogar mit dem keltischen *lorica* vergleichen, dem „Brustpanzer Gebet"; solche Gebete wurden gesungen, während man sich ankleidete oder sich für einen physischen oder spirituellen Kampf bewaffnete. Um genau diese Sorte von Rüstung handelt es sich beim *Dschewschen* (und türkische Muslime tragen oft eine kleine Abschrift dieses Gebetsbuchs als Anhänger); auch Nursi scheint es für diesen Zweck benutzt zu haben. Seine Biographen und Schüler berichten, dass er gewöhnlich morgens um 3 Uhr 30 aufstand, um es zu rezitieren. Die Dritte Şua des *Risale-i Nur*, die Nursi sowohl „Hochgebet" (*Münâcat)* als auch „Kommentar" zu Sure 2,164[9] nennt, stellt tatsächlich auch seine Deutung des *Dschewschen* dar. Auch der dritte Abschnitt des Neunten Traktats des *Mathnawi*[10] liefert uns einen ausführlichen Kommentar dieses Gebets.

Das *Dschewschen* ist eine Litanei,[11] eine aus hundert Strophen bestehende Litanei über die Neunundneunzig Namen Gottes (oder, wie Nursi es nennt, ein Gebet, das „1001 Göttliche Namen sowohl durch genaue Erklärung, als

---

[7] Die türkische Schreibweise ist *Cevşen'ül-Kebir*. Das *Dschewschen* gibt es in der Türkei (und anderswo) als kleines Andachtsbändchen auf Arabisch und/oder Türkisch. Siehe z.B. *Açıklamalı Cevşenü'l-Kebir ve Türkçe Okunuşu* (Istanbul 1998). Englische Übersetzungen des *Dschewschen* finden sich auf mehreren Websites, die der Verbreitung von Materialien über Nursi dienen. Die zurzeit wissenschaftlichste Analyse des *Dschewschen* ist *A study on Jawshan al-Kabir and Its Translation* – eine unveröffentlichte Dissertation aus dem Jahr 2000 von Ahmet Eren Kademolu am Pontifico Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Rom; Kademolu übersetzte das Gedicht aus dem Arabischen ins Englische.

[8] Kademolu, *Study on Jawshan al-Kabir and Its Translation,* 35.

[9] Dies ist ein langer Vers, der mit „Siehe! Bei der Erschaffung von Himmel und Erde..." beginnt und mit „Hier sind wahrhaft Zeichen für weise Menschen" endet.

[10] Das Neunte Traktat trägt den Untertitel „*Eine kleine Auswahl vom Koran*"; der Abschnitt, um den es hier geht, heißt in etwa „*Dritter Teil der kleinen Auswahl.*" Siehe die Übersetzung von Ali Ünal.

[11] Auf Arabisch *wird* (Plural *awrad*).

auch durch Hinweise betrachtet), das die Komplexität der vollkommenen Einheit Gottes feiert. Die erste Strophe sowie jede weitere vierte Strophe beginnt mit „Oh mein Herr, ich flehe Dich an durch Deine Namen." Jede Strophe besteht aus zehn Anrufungen, und endet mit diesem Refrain (oder einem abgewandelten Refrain), der inständig fleht: „Preis sei Dir, Du besitzt weder Partner noch Fehler! Es gibt keinen Gott außer Dir! Du, der Du vollkommene Sicherheit gewährst, bewahre uns vor dem Höllenfeuer!"[12] Das Kennzeichen einer Litanei ist selbstverständlich ein immer wiederkehrender Refrain nach einer Reihe von Fürbitten oder Anrufungen. Der Refrain einer Litanei muss dabei aber nicht notwendigerweise unverändert sein, und genau dies trifft auf das *Dschewschen* zu. Das Verb in der Imperativform im letzten Satz des Bittgebets verändert sich im Laufe der Strophen: die Strophen 1-30 enden mit *khallisna:* Rette uns vor dem Feuer"; die Strophen 31-60 enden mit *ajarna-ajirna,* und wenn die Wurzel davon j-w-r ist,[13] dann bedeutet der Imperativ hier „*Gewähre uns Zuflucht* vor dem Höllenfeuer"; die Strophen 61-90 enden mit *najjina: „Errette uns* vor dem Höllenfeuer"; die Strophen 91-100 kehren schließlich wieder zu *khallisna: „Befreie (Errette) uns vom* Höllenfeuer" zurück und beenden damit die Inclusio.[14]

Daneben gibt es noch einen weiteren Refrain, der sich durch die ganze Litanei zieht: Die erste Strophe und jede weitere vierte darauffolgende Strophe beginnt mit „Ich flehe Dich an durch Deine Namen." Die anerkannteste überlieferte Liste der Namen findet sich bei al-Ghazzali in einem von Abu Hurayra überlieferten Hadith.[15] Da die islamische Tradition lehrt, dass sowohl die Liste der Namen, als auch dieses bestimmte Gebet (das *Dschewschen*), das sich auf die Namen bezieht, auf den Propheten zurückgeht, legen das Vorkommen (und das Fehlen) einiger der Göttlichen Namen im

---

[12] Meine Übersetzung folgt manchmal der von Vahide und manchmal der von Kademolu.

[13] Kademolu glaubt, die Wurzel sei *a-j-r.* Der Imperativ würde dann Belohnung, Gegenleistung, Entlohnung bedeuten, und der Refrain lautet dann „*Belohne* uns aus dem Höllenfeuer." Kademolu, *Study on Jawshan al-Kabir and Its Translation,* 44, n. 41.

[14] Von den im Refrain des *Dschwschen* vorkommenden Verben gibt es nur j-w-r und n-j-w als Imperative im Koran: *ajjir* (9,6) und *najja* (10,86; 26,118; 26,169; 28,21; 66,11).

[15] In englischer Übersetzung von David B. Burrell und Nazih Daher; Übers., *Al-Ghazzali: The Ninety-Nine Beautiful Names of God* (Cambridge 1995).

Dschewschen, im Vergleich zur überlieferten Liste, es nahe, die Bestandteile von Reim und Rhythmus im *Dschewschen* genauer zu betrachten. Innerhalb jeder Strophe wird durch Stilmittel wie eine gemeinsame Endung für jeden Vers oder ein gemeinsames Eingangswort oder grammatikalische Konstruktion (z.B., „Oh" oder „Bester der..." oder „Der, der besitzt...") und dergleichen (oder annähernd dergleichen) Anzahl von Silben je Vers Einheit erzeugt.

All dies zusammen mit dem Kontrast zwischen Strophen mit einzelnen Namen und Strophen, in denen der Name Gottes durch Ausdrücke oder Formulierungen wiedergegeben ist, führt zu einem wogenden Wechsel zwischen langen und kurzen Vokalen, dem Pulsieren wiederholter Worte, dem schaukelnden Rhythmus der sich wiederholenden grammatikalischen Endungen, und dem durch Ausdehnung und Zusammenziehung entstehenden Rhythmus von Versreihen mit einer bestimmten Länge. Das Ausmaß, in dem im *Dschewschen* diese Elemente verwendet werden, macht es zu einer interessanten Litanei, denn die traditionelle Folge der Gottesnamen wird vom durchgezogenen Klangmuster in den Schatten gestellt.

In dieser Litanei werden einzelne und zusammengesetzte Vokative, verschiedene Partizipformen und unterschiedliche Worte, die von der selben grammatikalischen Wurzel abstammen, alle für die Aufgabe verwandt, Gott zu benennen, oder, wie Kademolu es ausdrückt: „Es vermittelt den Eindruck, dass alle verfügbaren Mittel dem Dienste Gottes unterstellt werden sollen." Und so stellt das *Dschewschen* einen „Beziehungskreis zwischen dem Schöpfer und dem Erschaffenen, dem Beobachtenden und dem Beobachteten im Gebet her."[16]

Die ethische Vision

Die Vorstellung des Sehen und Gesehen Werdens als Beziehungskreis im Gebet führt uns zu Nursis ethisch-moralischer Vision, und wir erkennen, dass sich diese Vision im Gebetskanon dieses großen spirituellen Meisters ausmachen lässt. Der Schlüssel zu dieser Schlussfolgerung liegt in einem Hadith, der besagt: *al-du'a mukhkh al-'ibadat* (Das Gebet ist das Mark der

[16] *Ibid.,* 47.

Gottesanbetung). Unter Mark versteht man das Bindegewebe in Knochenhohlräumen. Also fragen wir uns, wenn das Gebet das Bindegewebe der Gottesanbetung ist, was ist dann der Knochen? Und wenn wir wissen, was das Gerüst der Gottesanbetung ist, warum ist dann das Gebet das Mark? Um sowohl das Knochengerüst, als auch das Mark zu verstehen, können wir uns an einen Hadith wenden, den Nursi im Neunzehnten Brief des *Risale-i Nur* erwähnt:[17] dem Hadith über Gabriel. Diese überlieferte Geschichte ist ein elementares Lehrstück darüber, dass der Islam im Wesentlichen aus drei Strängen besteht: aus *islam* (der Hingabe, veranschaulicht durch fünf grundlegende Praktiken), *iman* (die Annahme der sechs Glaubensartikel), und *ihsan* (Tugend oder Gutes tun, Wohltat, was das vorherrschende Prinzip bei allen Handlungen sein sollte).[18] Wenn das Gebet nun das Herzstück der Gottesanbetung im Islam ist, dann sind Hingabe, Glaube und Tugend zusammengenommen wahrhaft das Knochengerüst. Denn was ist Gottesanbetung, ohne sich dem Willen Gottes zu ergeben? Was ist Gottesanbetung ohne den Glauben, dass Gott ist, und dass die eigene Persönlichkeit und Handlungen Gott wichtig sind? Was ist Gottesanbetung, wenn nicht den Höchst Herausragenden und Höchst Schönen anzuflehen? Und bedeutet es nicht, etwas Gutes zu tun, wenn man alle Dinge „Im Namen des barmherzigen und allgütigen Gottes" tut?[19] All dies lässt den Schluss zu, dass „ethische Vision" ein passendes Synonym für *ihsan* darstellt, und dass die Gebetsliteratur ein geeigneter Ort ist, um nach der ethischen Vision der Person oder Gemeinde zu suchen, die den Gottesdienst verrichtet.

Der Ausdruck „ethisch-moralische Vision" wird in dieser Diskussion als die Fähigkeit zur Wahrnehmung durch Annahme einer bestimmten Lebensweise definiert.[20] Eine Möglichkeit, die in Nursis Gebeten verborgene moralische Vision in den Vordergrund zu rücken besteht darin, eine von James William McClendon Jr. entwickelte Analysemethode anzuwenden.

---

[17] *Letters 1928-1932, ü*bers. Vahide , (Istanbul 1997) 193-194.

[18] Sachiko Murata und William Chittik bevorzugen „Schönes zu tun" als Definition von *ihsan*; siehe ihr Werk *Vision of Islam* (St. Paul 1994), Kapitel 7. Annemarie Schimmel übersetzt mit „Gutes zu tun". Siehe ihr Werk *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill 1975) 29.

[19] Siehe insbesondere Nursis Auslegung der *basmalah* im Ersten Wort – dem Nursi den Zweiten Abschnitt der Vierzehnten Lem'a anhing.

[20] In dieser Definition folge ich James Wm McClendon Jr. Siehe *Ethics:Systematic Theology,* volume 1 (Nashville 1986) 89.

McClendon schlägt vor, die aus drei Strängen bestehende Ethik als narrativ anzusehen. Unter narrativer Ethik versteht er „die kritische Analyse des Morallebens derer, die an einer bestimmten laufenden Geschichte teilhaben." Solch eine Geschichte wird charakteristischer Weise sowohl nach hinten, als auch nach vorne blicken, und zwar nach hinten zwecks *anamnesis* (regelmäßige Erinnerung und Gedenken an die ersten „Kapitel" der Geschichte") und in Erwartung und Hoffnung nach vorne. Ethik ist seiner Ansicht nach ein Seil aus drei Strängen, und die Analyse des Morallebens muss allen drei Strängen – des körperlichen, sozialen und des eschatologischen - gerecht werden. Diese drei Stränge fügen sich zu einem Seil zusammen, und keiner kann allein das bewältigen, was das ganze Seil kann. Zu bekennen, dass die Ethik eine aus drei Strängen bestehende Geschichte ist, heißt einzugestehen, dass die in der Geschichte vorkommenden Personen Teil der natürlichen Ordnung sind; dass sie in einer sozialen Umgebung leben, die durch die korporative Natur ihrer Religion und ihrem Anteil an Gottes Sozialschöpfung bestimmt wird, und schließlich dass sie die Teilhabe an einem eschatologischen Reich erwarten. Auch ihre Beziehung zu Gott ist dreidimensional; sie handeln als Geschöpfe in Bezug auf ihren Schöpfer, als soziale Personen treten sie in Beziehung mit allen anderen Geschöpfen, und sie sind Zeuge dessen, was ihr Leben „in der Gegenwart des Einen, der alle Dinge erneuert" möglich macht.[21]

James McClendons Methode eignet sich besonders dazu, Nursis Moralvision in den Vordergrund zu bringen, und zwar nicht nur deshalb, weil sie mit Begriffen arbeitet, die zum islamischen Diskurs gehören[22], sondern weil die *Risale-i Nur* Bewegung wie der Islam selbst, wie McClendon es nennt „von der Geschichte geformt ist". Wie alle Muslime verstehen sich die Studenten des *Risale-i Nur* als Figuren in einer Geschichte, die im Koran und über den Koran erzählt wird, und zwar handelt es sich nicht nur um eine Geschichte vom Typ „Es war einmal...", sondern auch um eine, die hier und jetzt stattfindet. Auf einer anderen Ebene verstehen sich die *Risale-i Nur* Studenten als Figuren in einer weiteren Geschichte, und zwar der Geschichte der großen

[21] *Ibid.,* 65-66.

[22] Der türkische Ethiker Ibrahim Özdemir, Ph.D., und Mehmet Gormez, Ph.D., beide von der Universität Ankara, haben darauf in einer Korrespondenz mit der Autorin bezüglich der Anwendbarkeit von McClendons Ideen auf das *Risale-i Nur* hingewiesen.

Liebe eines Zeitgenossen zu Gott und Seinem Wort; von seiner Berufung als Kommentator und Exegeten dieses Wortes, und von der Hingabe vieler frommer Muslime, die aus Liebe zu Gott und zu diesem Mann und seinem Projekt des Korankommentars, das *Risale-i Nur* vervielfältigten, veröffentlichten und verbreiteten. Eine koranische Ethik (die Untersuchung, Analyse und Kritik der islamischen Lebensart) aus der Perspektive des *Risale-i Nur* sieht Muslime (und in der Tat alle Menschen) als Teilnehmer beider Geschichten an. Die hier als Beweis verwendeten Gebete sind daher Fäden aus dem Stoff beider Geschichten.

Körperethik – Die Person als Schöpfung Gottes

Die Aufgabe der Körperethik ist es zu zeigen, dass die verkörperte Existenz moralisch legitim ist![23] Im Licht des eigenen Glaubens fragt die Körperethik danach, was es bedeutet, aus Fleisch und Knochen zu bestehen. Wie ist es zu bewerten, in Zeit und Raum gefangen zu sein? Positiv, negativ oder ein bisschen von beidem?[24] Kurz gesagt, wie und was lehrt uns unsere Geschichte (in diesem Fall das *Risale-i Nur*) über die Person des Menschen an sich, und wie viel können wir davon in Nursis Gebeten erkennen?

Die muslimische Theologie zum Menschen beginnt mit der Bestätigung, dass Gott aus freien Stücken und aus dem Nichts erschafft, und dass die Menschheit der Höhepunkt dieser freien göttlichen Schöpfung ist. So ist es für Nursi ganz natürlich, zu beten „O mein Schöpfer und Schöpfer aller Dinge."[25] Die Menschheit verfügt über vielfältiges Wissen, aber Gott ist der Ursprung davon und gibt alles vorhandene Wissen. Dies bestätigt Nursi dadurch, dass er Sure 2,32 häufig in seine Gebete einbindet: „Preis sei Dir! Wir haben kein Wissen außer dem, das Du uns gegeben hast..."[26] Der Mensch ist jedoch kein Geschöpf, das bei der Geburt mit allem Wissen und allen Fähigkeiten ausgestattet wurde, die er zum Überleben und zur Entwicklung braucht. Nursi hebt dies drei Mal hervor, indem er ein berühmtes

[23] McClendon, *Ethics,* 79.
[24] *Ibid.,* Kapitel 3.
[25] Z.B. die Dritte Şua.
[26] Wie zuvor erwähnt zitiert er diesen Vers etwa vierundsiebzig Mal im *Risale-i Nur*.

Gebet von Uways al-Qarani verwendet, von dem ein Teil lautet: „Wir sind unfähig, uns selbst zu erhalten und auszubilden.“[27]

Der Islam stellt eine weitere Behauptung dazu auf, dass der Mensch Gottes Geschöpf ist: Der Mensch wurde durch den Odem Gottes zum Leben erweckt. Durch diesen Odem wird der Mensch zum einzigartigen Geschöpf unter der Schöpfung Gottes, doch bei der Beschreibung der Folgen verwenden wir unterschiedliche Begriffe. Im Islam ist die Menschheit der Spiegel Gottes, und insbesondere der Attribute Gottes. In Nursis Diskurs stellt die Menschheit als Spiegel Gottes ein wichtiges Thema dar und durchdringt seine Gebete.

Im Achtzehnten Brief erklärt er, dass die Menschheit bis zu einem gewissen Grad die göttlichen Attribute spiegeln kann, jedoch niemals alle in ihrer Gesamtheit, während wir, wenn wir in den Spiegel schauen, wirklich etwas sehen, was dem Original entspricht, wenn auch nicht vollständig.[28] Jeder Mensch kann, wenn auch unzulänglich, als Reflektion der Attribute Gottes fungieren, doch die Person des Propheten Muhammad, so erinnert uns Nursi, war ein vollkommenerer Spiegel für die Attribute Gottes als je ein Mensch vor ihm. Und so hören wir, wir Nursi im Siebten Wort Gottes Segen für den Propheten „als Spiegel der Schönheit Deiner Herrschaft“ erbittet. Auch die langen Listen von Ehrentiteln, die den Charakter des Propheten und seine Einzigartigkeit rühmen, dienen als Spiegel des *dhikr*: Gottes Handlungen und Attribute werden in Erinnerung gerufen und gerühmt, doch Erinnerung und Lob werden umgeleitet. So bezieht sich z.B. das Gebet am Ende des Siebten Wortes u.a. auf den Propheten als die Schönheit des Königreichs Gottes, die Verkörperung der Barmherzigkeit Gottes und als Bote und Spiegel der Schönheit des Königreichs der Herrschaft Gottes.[29] Muhammad wird gepriesen, da seine Vertrautheit mit Gott ihn dazu befähigt, Gottes hohe Gesinnung und Anmut zu reflektieren. Die vielen Gebete für den Propheten und die Art und Weise, wie der Prophet in diesen Gebe-

---

[27] Zwanzigster Brief: Zweiter Abschnitt, Achter Satz. Neunundzwanzigster Brief; und Zweiunddreißigstes Wort. Über al-Qarani, Muhammad Saghir Hasan al-Ma'sumi, "Ibn Bajjah," in M.M. Sharif, Hrsg. *A History of Muslim Philosophy,* Bd. 1 (Wiesbaden 1963), 525.

[28] Siehe auch den Zwanzigsten Brief: Zweiter Abschnitt, Achter Satz, wo Nursi darauf hindeutet, dass der Mensch (dadurch, dass er ein „Wesen“ ist) als Spiegel Gottes dienen kann.

[29] *Das Siebte Wort* (Vahide, 44; Ünal 1:40).

ten als vollkommenster Spiegel der göttlichen Attribute gepriesen wird und als Beispiel dafür, wozu die Menschheit in der Lage ist, unterstreichen Nursis Überzeugung, dass die Menschheit im Propheten Muhammad ein einzigartiges Vorbild besitzt. Doch die Fähigkeit der Reflexion ist nicht auf Muhammad oder gar die Menschheit beschränkt. So sagt Nursi „Jede Kreatur, ob universal oder partikular, ist... ein Spiegel in der Form eines Gebets. Alle verkünden die Göttliche Macht und Vollkommenheit durch ihre Ohnmacht, Armut und Unvollkommenheit."[30]

Bei der Körperethik geht es nicht in erster Linie um den Versuch, jede Frage zu beantworten, die durch die Geschichte der Menschheit als Homo sapiens aufgeworfen wird, sondern darum zu betonen, dass die Ethik den Körper des Menschen, seine Bedürfnisse, Eigenheiten und sein Umfeld nicht ignorieren darf. Unter dieser Rubrik können wir bekennen, wie freudenreich das Leben sein kann, und gleichzeitig eine Diskussion über die religiöse Bedeutung des menschlichen Leidens führen. Die Geschichte, in der das *Risale-i Nur* spielt, bietet sicherlich genug Stoff für beide Diskussionen, die wiederum unweigerlich auch den zweiten und dritten Strang betreffen.

Sozialethik – Die Person in Beziehung zu anderen

Die Aufgabe der Sozialethik ist es, Einblick in das Leben religiöser Menschen aus unterschiedlichen sozialen und politischen Lebensumständen zu gewinnen.[31] Am Anfang steht die Überzeugung, dass Gott die Menschheit sozialfähig erschaffen hat. Der soziale Mensch steht in Beziehung zu anderen Geschöpfen, insbesondere zu anderen Menschen, und zum Einen und Einzigen Schöpfer. Im langen Gebet am Ende des Sechsten Traktats des *Mathnawi al-Nuriya* versichert Nursi: „Ich bin einer, der von Dir gemacht und erschaffen ist... ich habe eine Verbindung mit Dir, denn ich bin Dein Geschöpf. Ich flehe mit der Zunge dieser Verbindung..."[32]

Das Flehgebet setzt eine Beziehung voraus, da es gewichtige Bitten zum Ausdruck bringt. Die Beziehung zwischen Gott und den Menschen ist sowohl von Distanz, als auch von Vertrautheit geprägt: Gott der Schöpfer

---

[30] Zwanzigster Brief, nach dem Zitat eines Flehgebets von Uways al-Qarani.
[31] McClendon, *Ethics,* 159.
[32] *Mathnawi al-Nuriya* (Ünal, 219).

unterscheidet sich selbstverständlich von der durch Gott erschaffenen Menschheit, doch zur gleichen Zeit stehen sich Schöpfer und Geschöpf äußerst nah. Das Flehgebet entsteht aus dieser Nähe und profitiert davon.
Nur wenige Menschen haben diese Gott-Mensch Beziehung intensiver genutzt als Nursi. Er verbrachte unzählige Stunden im Gebet, und sein *Risale-i Nur* enthält Dutzende von Flehgebeten, was darauf hinweist, dass für Nursi der Mensch in einer Beziehung des Dialogs zu Gott steht. Nursi spricht und geht davon aus, dass er gehört wird, und zwar nicht nur von anderen Menschen, die seine Traktate, die diese Flehgebete enthalten, hören oder lesen. Nursi ist sich sicher, dass Gott die Gebete der Menschen hört und beachtet. Und so sagt er im fünften Traktat des *Mathnawi al-Nuriya:*

> Sicherlich sind die Gebete und Fürbitten Ausdruck des Glaubens an einen Gott und der Anbetung. Derjenige, der heimlich und still betet, setzt voraus, dass eine Wünsche und Bedürfnisse in seinem Herzen von Gott gehört werden, dass Gott um seine Wünsche und Bedürfnisse weiß und im Stande ist, sie zu erfüllen. Das erfordert und zeigt, dass man die Überzeugung hat, dass der Eine, zu dem man betet, um alle Dinge weiß und Macht über alle Dinge hat.[33]

Gottes Nähe zum Menschen wird in Nursis geliebtem *Dschewschen al-Kabir* deutlich gemacht: Dort wird Gott angesprochen mit „Er, der Beste der Helfer“; als „Versorger“; als „Ernährer des Kleinkinds“; und als „Er, der dem Menschen näher ist als seine Halsschlagader.“[34]

Angesichts der großen Bedeutung, die das Gebet sowohl im *Risale-i Nur* als auch in Nursis Privatleben besaß, kann man sagen, dass Nursi die Dialogbeziehung zu Gott als äußerst wichtig, von Vorteil und angemessen für uns Menschen ansieht. Dies trifft auch zu, obwohl es in seinem Diskurs deutlicher wird als in seinen eigentlichen Gebetstexten. Nursi versichert uns, dass das Gebet, wenn es aufrichtig, demütig und in Ruhe verrichtet wird (und

---

[33] Ali Ünal übers., S. 152.
[34] Nach einer englischen Übersetzung des *Cevsen el Kebir* von Vahide (Istanbul), die nun auf der Nursi Website der Nesil (Istanbul Foundation for Islamic Science and Culture) zugänglich ist. Das letzte hier zitierte Beiwort ist eine Anspielung auf Sure 50,16.

insbesondere wenn Zeit und Ort günstig sind) von Gott mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen wird. Die göttliche Antwort kann sofort erfolgen, oder erst im Jenseits. „Aus diesem Grund", rät uns Nursi, „sollte man nicht denken, dass das Gebet nicht erhört wurde, wenn man das, worum man gebeten hat, nicht sofort erhält; man soll davon ausgehen, dass es in einer besseren Weise erhört wurde" als man es sich beim Gebet vorstellen konnte.[35] Nursi möchte damit sagen, dass Gott und die Menschen zwar in Verbindung miteinander stehen, dass es sich jedoch um eine ungleiche Beziehung handelt. Mit Gott in Dialog zu treten (das Kennzeichen des Gebets) kann nie bedeuten, die Kontrolle über Gottes Gunst zu haben; niemand kann Gott zwingen. Letztlich bedeutet Gottesanbetung für Nursi, selbst wenn man dabei um etwas bittet, wie dies beim Gebet der Fall ist, nicht etwas für die Zukunft zu verlangen, sondern Gottesanbetung bedeutet, Gott für seine Wohltaten zu danken.

Nursi geht davon aus, dass der Mensch – wie z.B. er selbst – den Wunsch verspüren mag, sich an Gott zu wenden, aber nicht den nötigen Mut oder die nötige Begabung dazu mitbringt, die richtigen Worte zu finden. Daher erklärt er Gott manchmal den Grund dafür, warum er ein Gebet von Uways al-Qarani, Shah Naqshbandi, Abd al-Qadir al-Geylani oder dem Imam Ali entlehnt hat. Aus dem gleichen Grund empfiehlt er das *Dschewschen al-Kabir*. Da das *Dschewschen* in seinen Augen ein „wahres und authentisches Gebet aus dem Koran ist, sowie eine daraus hervorgehende Zusammenfassung",[36] eignet es sich hervorragend dazu, spirituelle Wahrheit zu vermitteln und Gott zu beschreiben.[37] Dieses Gebet, erklärt Nursi, verdeutlicht die Breite und Tiefe des Wissens, das der Prophet über Gott besaß. Nursi will damit sagen, dass wir, wenn wir das *Dschewschen* zu unserem eigenen Gebet machen, in gewissem Maße an diesem Ausmaß des Verständnisses teilhaben.[38]

Nursi bittet darum, Gottes Souveränität zu erkennen und die Fähigkeit zu besitzen, sie zu spiegeln[39], deshalb glaubt er eindeutig, dass die Menschheit dieser Souveränität unterworfen ist. Gott ist der „Besitzer" des Menschen. Er sagt dies in seinem Gebet: „Ja, Du bist der wahre Besitzer, denn wir sind

---

[35] Dreiundzwanzigster Brief: Antwort auf „Deine Erste Frage."

[36] Elfte Şua: Zehntes Thema: Eine Blume aus Emirdağ (Vahide 266).

[37] Siehe Anhang Vier zum Neunzehnten Brief.

[38] Abschluss der Dreißigsten Lem'a.

[39] Siehe z.B. das Neunte Wort.

Eigentum. Jemand anderes als wir [i.e. Gott] besitzt die Verfügungsgewalt über uns. Somit bist Du unser Besitzer!"[40] Und da Nursi weiß, dass Gott den Menschen eine besondere Rolle unter den Geschöpfen zugedacht hat, nämlich die des Vizeregenten und Verwalter des Vertrauenspfands, empfiehlt er uns, das folgende Gebet zu verwenden: „Lass uns Dein Vertrauenspfand sicher verwalten, bis die Zeit kommt, da es wieder von uns genommen wird."[41] All dies verdeutlicht, warum Sure 2,32 „Preis sei Dir! Wir haben kein Wissen außer dem, das Du uns gegeben hast; ja, Du bist der, der alles weiß und sieht." in seinem Gebeten so wichtig ist, (denn wie wir gesehen haben, verwendet er den Vers etwa vierundsiebzig Mal).

Wenn wir darüber nachdenken, warum dieses Gebet in Nursis Traktaten eine so große Bedeutung hat, müssen wir zwei Richtungen einschlagen: Zuerst müssen wir den Vers in seinem Kontext im Koran verstehen, und uns danach mit der historischen Bedeutung innerhalb von Nursis Kommentar befassen. Betrachten wir den Kontext innerhalb des Korans, dann stoßen wir auf das soziale Verhältnis zwischen Menschen und Engeln. „Preis sei Dir! Wir haben kein Wissen, außer dem, das Du uns gegeben hast; ja, Du bist der, der alles weiß und sieht" stammt aus der Geschichte im Koran, wo Adam in der Lage ist, die anderen Geschöpfe zu benennen, nachdem die Engel bei dieser Aufgabe versagt haben. Die Geschichte endet damit, dass der Status des Vizeregenten auf die Menschen übertragen wird und den Engeln befohlen wird, vor Adam niederzuknien (d.h. von nun an stehen die Engel in der göttlich geordneten Hierarchie eine Stufe niedriger als die Menschen). Nursi verwendet den Vers 2,32 so oft in seinen Gebeten, um darauf hinzuweisen, wie einzigartig die Beziehung der Menschen zur übrigen Schöpfung wie auch zum Schöpfer ist. Um die Bedeutung von Sure 2,32 in der Geschichte von Nursi zu verstehen, müssen wir uns vor Augen halten, dass er während seiner Zeit als Soldat an der Front gegen Russland im Ersten Weltkrieg die *Zeichen des Übernatürlichen* diktierte, einen Kommentar zu den Suren 1,1 bis 2,32. Aus Nursis persönlicher Sicht bedeutet das Ende (d.h. Sure 2,32) dieses frühen Werkes dem Rest des ganzen *Risale-i Nur,* das

[40] Siehe den Zwanzigsten Brief: Zweite Station: Achter Satz; Neunundzwanzigster Brief und Zweiunddreißigstes Wort.
[41] Siehe das Sechste Wort.

danach entstand, dass Gott die einzige Quelle jeglichen Wissens ist, das im *Risale-i Nur* liegt.[42]

Und tatsächlich beweisen Nursis Gebete, dass der Mensch nicht nur in Beziehung zu Gott und zu anderen Geschöpfen steht, sondern auch in einer ganz besonderen Beziehung und Verantwortung den anderen Menschen gegenüber. Dies wird besonders im Zehnten Traktat des *Mathnawi* deutlich. „Jeder Gläubige wird zu einem Ziegelstein in einem festen Gebäude.“, erklärt Nursi; und durch Mörtel verbundene Ziegel sind viel mehr wert als die gleiche Anzahl von Ziegeln für sich. Wenn wir uns als Glaubensgemeinde zusammenschließen, dann arbeitet jeder für alle: Wir werden zu Fürbittern und Bittstellern für andere, jeder von uns erfreut sich am Glück der anderen. Jedes Individuum erlangt die Fähigkeit, den Schöpfer des Universums in einer umfassenden Weise anzubeten.[43] Nursis Dreiundzwanzigster Brief gibt Ratschläge dazu, wie man am besten füreinander beten kann: Solche Gebete müssen bestimmten Faktoren entsprechen und man sollte erst Gott um Vergebung für sich selbst ersuchen, bevor man sich mit einem andere betreffenden Anliegen an Ihn wendet. Es ist gestattet, für andere ohne deren Wissen zu beten. Nursi erinnert uns daran, dass Koran und Hadith voller Formulierungen stecken, die für solche Gelegenheiten verwendet werden können, und er gibt ein Beispiel dazu: „Oh Gott, ich flehe Dich an, mir und Soundso Vergebung und Wohlergehen im Glauben im Diesseits und im Jenseits zu gewähren! Oh Herr, gewähre uns Gutes im Diesseits und im Jenseits, und bewahre uns vor den Höllenqualen.“[44] Mit dem Gebrauch von Sure 2,201 weist er uns darauf hin, dass die Sure selbst Richtlinien für das Gebet enthält. Für Muslime ist es üblich, den *salat* mit diesem Flehgebet zu beenden. Indem Nursi als Beispiel ein Gebet auswählt, das praktisch alle seine Schüler kennen und verwenden, sagt er seinen Lesern: Ihr habt bereits das, was ihr braucht. Für Nursi erstreckt sich die gesellschaftliche Verpflichtung der Glaubensgemeinde nicht nur auf Gott und alle anderen Gläubigen in der Gegenwart, sondern reicht bis zum Propheten zurück. Wenn die Gemeinde Frieden und Segen für den Propheten erbittet, dann ist dies eine

[42] Diese Einsicht verdanke ich einer Unterhaltung mit Ali Ünal.
[43] Siehe *Mathnawi:* Zehnter Traktat [Übers. von Ünal S. 424.].
[44] Der Dreiundzwanzigste Brief; Antwort auf Deine Erste Frage. Nursi weist darauf hin, dass die Adaption des ersten Teils des Verses in mehreren Hadithsammlungen vorkommt.

„Form der universalen Teilnahme an... einem mächtigen und universalen Amen auf das Bittgebet [des Propheten] um ewige Glückseligkeit.“[45]
Die Sozialethik beschäftigt sich mit dem angeborenen Sozialverhalten des Menschen und des menschlichen Lebens. Selbst in der Einsamkeit oder in kleinsten Gemeinschaften gibt es Strukturen, die das Leben des Menschen bestimmen.[46] Die Sozialethik erklärt technische Begriffe wie z.B. *Gewohnheiten* (d.h. freiwillig und bewusst ausgeübte Handlungen) und *Tugenden* (d.h. die verschiedenen Aspekte menschlicher Güte) und wie sie durch die Erzähltradition der Gesellschaft, in der sie sich befinden, entwickelt, verkörpert, erhalten und in der Bedeutung vereint werden.[47] Über die Gewohnheiten und Tugenden in der Gemeinde des *Risale-i Nur* gäbe es sicherlich viel mehr zu sagen, doch von Tugenden im Plural zu sprechen erinnert uns an den Ersten Strang, nämlich die Diskussion über Muhammad als Spiegel der Attribute Gottes. Von den Tugenden im Plural zu sprechen, wirft auch die Frage auf, was mit der Tugend in der Singularform ist, und dies bringt uns zum Dritten Strang. Diese Ausführung soll uns nur wieder vor Augen rufen, dass die drei Stränge des Seils namens Ethik nicht lange aufgedreht bleiben können, denn jeder Strang bedarf des anderen.

Eschatologische Ethik – Das Individuum als Sünder in der Hoffnung auf Erlösung

Hinter der eschatologischen Ethik als dem dritten Strang steht die Tatsache, dass Gott, wenn Er will (und Gott *hat* es so gewollt), in die Geschichte der Menschen eingreifen und alles neu machen kann. Solch ein Vorfall hat eschatologische Auswirkungen, da Gottes Gerechtigkeit dadurch bestätigt und untermauert wird. Ein „neuer Weg zum Verständnis der Welt“ wird eingeführt, was bedeutet, dass die Zeit und soziale Strukturen in einem neuen Licht gesehen und das Leben des Menschen in seiner Körperlichkeit verändert wird.[48] Diese grundlegende göttliche Einführung des wunderbar Neuen bringt uns zu einem *ersten verpflichtenden Schritt,* wie James William

[45] Fußnote 15 zur *Fünften Wahrheit des Zehnten Wortes.*
[46] McClendon, *Ethics,* 159.
[47] *Ibid.,* 168-172.
[48] *Ibid.,* 248-254.

McClendon Jr es nennt, welcher den Grundstein dazu legt, „diejenigen Tugenden zu verlangen (und die Laster zu verbieten)“ die die Gewohnheit der Gemeinschaft am vollständigsten kennzeichnen. Diese Stufe, die für die Muslime das Glaubensbekenntnis, die *shahada* ausmacht, ist lange Zeit das Mittel dazu gewesen, „die Bekehrten zu einem sozial verantwortlichen neuen Leben zu rufen.“[49] Hier sind alle drei erzählenden ethischen Stränge am Werk: in der *shahada* handelt man (oder wird man behandelt) als Individuum innerhalb der Gemeinde, in der Hoffnung auf eine Zukunft, die nun im eigenen Leben gegenwärtig ist. Da der Schritt der Verpflichtung Auswirkungen auf die Zukunft und die Gegenwart hat, fragt der eschatologische Strang als nächstes nach dem heutigen ethischen Status der *shahadah*. Und darüber schrieb Nursi im wahrsten Sinne des Wortes ganze Bände!

Die Entscheidung, nach Nursis moralischer Vision verstärkt in seinen Gebeten zu suchen, ist deshalb so bedeutsam, weil die eschatologische Ethik den Rahmen zur Erörterung des menschlichen Schicksals liefert. Sie untersucht den Menschen als Sünder, der auf Erlösung hofft, und so werden Flehgebete zu Recht „die aufrichtigste Reflexion über den Zustand des Menschen in der Begrenztheit, Ungewissheit und den Beschwerlichkeiten, die das Leben mit sich bringt“ genannt. Gebete sind deutliche Indikatoren dafür, dass der Mensch das göttliche Mysterium anerkennt, in das wir unsere Hoffnungen legen können.[50]

Der Diskurs unter der Rubrik der eschatologischen Ethik entstammt der Überzeugung, dass der jetzige Zustand der Menschheit nicht der ursprünglichen Absicht Gottes und dem Ziel, das Er mit der Erschaffung des Menschen bezweckte, entspricht.[51] Nursis Gebet zu verfolgen, lässt nachvollziehen, dass er glaubt, der Zustand des Menschen entspreche nicht dem, wie er sein könnte und sein sollte: Wir könnten noch mehr wissen und besser sein.

So bezieht sich z.B. im *Mathnawi* ein langes Gebet auf den Menschen als Gottes „Kunstwerk“, doch im gleichen Atemzug wird der Mensch als „unfähige, achtlose, unwissende, kranke, gemeine, sündige, schwache, armselige

---

[49] *Ibid.,* 258.
[50] Juan Martin Velasco, „Petitionary Prayer and Thanksgiving in the World Religions“, in Christian Duquoc and Casino Florestan, Hrsg., übers. Dinah Livingstone *Concilium: Asking and Thanking,* (London 1990-1993) 14.
[51] J. Patout Nurns, Übers. u. Hrsg., *Theological Anthropology* (Philadelphia 1981) 1.

und unstete“ Kreatur bezeichnet.[52] An anderer Stelle in einem kürzeren Gebetstext berichtet er Gott von der Neigung des Menschen zu „Verzweiflung, Argwohn, Selbstbewunderung und Eitelkeit“ sowie über seine zahllosen „Wünsche und Sorgen.“[53]

Dieses Gefühl, dass man eigentlich mehr leisten könnte als das, was man aktuell leistet, kommt in Beichtgebeten ganz besonders zum Ausdruck (die sehr oft Bitten um Vergebung enthalten). Hierbei ist wichtig anzumerken, dass sich Nursi zu denen zählt, die Gottes Vergebung ganz besonders brauchen. So sagt er z.B. im *Mathnawi*: „Oh Gott! Ich wünschte, ich hätte Tausende Zungen, um Dich bis zum Tag des Jüngsten Gerichts um Vergebung zu bitten.“[54] Nursis Geständnisse sind das Selbstbildnis von jemandem, der zwar von der Gesellschaft als heilig angesehen wird, der jedoch die Möglichkeit der Verdammnis durchaus spürt. Und so betet er wiederum im *Mathnawi*: „Mit dieser schweren Last, mit krankem Herzen und beschämtem Gesicht... nähere ich mich... mit Höchstgeschwindigkeit ...der Tür des Grabes... dem Ort, der für meinesgleichen, die nur ihrem Ego folgen, nur Verlust, Mitleidslosigkeit und Täuschung bereithält.“[55] Nursi hält seine privaten Gebete schriftlich fest, damit seine Beicht- und Bußgebete auch über seinen Tod hinaus fortdauern mögen. „Die Buße und das Bedauern meiner kurzlebigen Zunge reichen nicht aus, um meine zahllosen Sünden wieder gutzumachen. Die Zunge der Schrift ist in gewisser Weise beständig und dauerhaft, und daher effektiver.“[56]

Die Aufgabe der eschatologischen Ethik ist es, uns auf die Dialektik zwischen Glaube und Taten, zwischen Konzepten göttlicher Vorherbestimmung und dem freien Willen des Menschen sowie zwischen göttlicher Barmherzigkeit und göttlichem Zorn hinzuweisen. Ich möchte hier nicht auf die Versuche in der Geschichte des Islam hinweisen, diese theologischen Gegensätze miteinander zu versöhnen, sondern es mag genügen, dass wir uns hier daran erinnern, dass die Fünf Glaubenspfeiler zu verrichten gleichzeitig eine Sache von Glaube und Tat ist, denn schließlich ist die Erklärung

---

[52] *Mathnawi,* Siebter Traktat.
[53] *Ibid.,* Fünfter Traktat.
[54] *Ibid.,* Neunter Traktat: Teil Zwei.
[55] *Ibid.,* Siebter Traktat.
[56] Siebzehnte Lem'a: Zwölfte Anmerkung.

des Ersten Glaubenspfeilers des Islam eine Glaubenserklärung.[57] In seinen Kommentaren widmet Nursi dieser Dialektik viel Aufmerksamkeit, und sie tritt auch in seinen Gebeten häufig auf. Sein Gebet handelt von der Endlichkeit des Menschen und der Gewissheit des Jüngsten Gerichts. Er bittet um göttliche Gnade und Erleuchtung nicht nur für die Zeit unseres irdischen Lebens, sondern auch für unseren Aufenthalt im Grab, und für die Zeit jenseits des Grabes.[58] Er bittet darum (für sich selbst und für die Studenten des *Risale-i Nur*), dass Gott „uns zu den Menschen der ewigen Glückseligkeit gehören lasse, uns wiederauferstehen lasse und zu den ewig Glücklichen und Erfolgreichen gesellen möge, und durch die Fürsprache Deines auserwählten Propheten uns in das Paradies der Gereinigten und Tugendhaften einlassen möge."[59] Genau zu verstehen, was Nursi mit dieser theologischen Dialektik genau meint, würde jedoch den Rahmen dieses Kapitels sprengen. Wir wollen uns jedoch einen kritischen Punkt genauer anschauen, nämlich wie der Mensch versucht, das Mysterium von Gottes letztendlicher Bewertung der moralischen Partikularität unseres Lebens zu verstehen, dass wir uns z.B. dafür entscheiden, unser Leben gerade an diesem bestimmten Ort zu verbringen und mit einer bestimmten Aufgabe.

Nursi würde zustimmen, dass die Furcht vor Gottes Zorn und dem Jüngsten Gericht uns davor bewahrt, zu sündigen; die Hoffnung, dass Gott uns möglicherweise vergeben und Barmherzigkeit zeigen wird, ermutigt uns dazu, uns so gut wie möglich zu verhalten. Die Mischung aus einerseits Furcht vor Gott, und andererseits Sehnsucht nach Gott, die wir in diesem Leben empfinden, dieses bange Hoffen, gibt uns einen Vorgeschmack auf das Leben im Jenseits. Dieses „schon/noch nicht" wird durch die Subtilität der arabischen Linguistik noch verlockender. In Arabisch bedeutet das Verb *wa'ada* sowohl versprechen, als auch drohen; ein Versprechen *(wa'd)* und eine Androhung *(wa'ied)* unterscheiden sich (höchstens) durch die Flexionsform, und ihr Gebrauch ist zuweilen austauschbar.

Dass Nursi *Sure* 2,286 zu seinem am meisten verwendeten Gebet macht (es erscheint etwa sechzehn Mal in den *Worten* und den *Lema'lar*) ist ein Hinweis auf diese Spannung zwischen göttlichem Versprechen und göttlicher War-

---

[57] Mark Nygard, „The Muslim Concept of Surrender to God ", *Word & World* 16(2), Spring 1996: 159.
[58] Siehe z.B. das Dreizehnte Wort.
[59] *Mathnawi,* Drittes Traktat.

nung: „Oh Herr! Belange uns nicht, wenn wir vergessen oder versehentlich etwas falsch machen“ (2,286a). Der Kontext des Gebets bezieht sich auf einen Abschnitt des Korans, der uns daran erinnert, dass wir zur Verantwortung gezogen werden, und dass Gott uns so bestrafen wird, wie er es für angemessen hält. Doch obwohl wir dies wissen, verlieren wir nicht unsere Hoffnung; die Hoffnung auf Erlösung durch die Liebe Gottes motiviert uns dazu, weiter zu beten: „Übersieh uns unsere Fehltritte, und gewähre uns Barmherzigkeit...“ (2,286b).

An dieser Stelle ist eine tiefgehendere Betrachtung der Theologie menschlicher eschatologischer Hoffnung im *Risale-i Nur* (wozu es dort viel Material gibt) nicht möglich. Da wir uns dem Schluss des Kapitels nähern, wollen wir Nursi das letzte Wort zu diesem Thema und somit zum Dritten Strang überlassen, - auch wenn dieses Wort mit dem Ersten und Zweiten Strang (dem Körperlichen und dem Sozialen) zusammenhängt.

In der *Dreißigsten Lem'a* vertritt er die Ansicht:

> Da die Menschheit solcherart geschaffen wurde, dass sie von Natur aus sich nach immerwährender Schönheit sehnt und diese liebt, und da eine immerwährende Schönheit nicht mit einem vergänglichen Geliebten zufrieden sein kann;
> und die Menschen versuchen, an ihrem Ideal Makel zu finden, um sich über die Bitternis hinweg zu trösten, dass sie dieses Ziel nicht erreichen können, oder weil sie insgeheim diesem Ideal mit Skepsis gegenüber stehen;
> und da das Universum für die Menschen und die Menschen wiederum geschaffen wurden, um Gott zu kennen und zu lieben; und da der Schöpfer des Universums ewig ist, und da die Manifestationen Seiner Namen weiterbestehen und andauern werden bis in alle Ewigkeit hinein,
> daher steht fest, dass die Menschen mit höchster Gewissheit in ein Ewiges Reich eingehen und ein Teil dieser Ewigkeit sein werden.[60]

[60] Die Dreißigste Lem'a.

Das Wesen der Gottesanbetung

Hätten wir den Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Willen in der Auffassung des *Risale-i Nur* erforscht, dann hätten wir festgestellt, dass Nursi mit vielen Mystikern die Auffassung teilt, dass wir im Gebet Gott nur um das bitten können, was er uns bereits gegeben hat; Gott ist immer der Grund für unser Bitten. Wenn Gott für unser Gebet ausschlaggebend ist und wenn das Gebet das Mark der Gottesanbetung darstellt, und wenn es sich beim Mark um Bindegewebe handelt, dann ist Gott das Bindegewebe in allen Aspekten der Gottesanbetung. Wenn wir auch an die Bedeutung des Marks bei der Produktion von roten Blutkörperchen denken, d.h. als Basis für die Ernährung des ganzen Körpers, dann ist das Gebet zweifellos das Mark – der innerste, beste und wichtigste Teil – der Gottesanbetung. So verstanden handelt es sich beim Gebet um *ihsan*, und dies bringt uns wieder zum *Hadith von Gabriel* zurück. Als der seltsame Fremde den Propheten bat „Erzähl mir von *ihsan*", da antwortete der Prophet: „*Ihsan* bedeutet, Gott anzubeten, als würdest du Ihn sehen, denn selbst wenn du Ihn nicht siehst, so sieht Er doch dich in jedem Fall." Sind *ihsan* und Gebet vergleichbar (wie wir gerade dargelegt haben), dann bedeutet das Gebet, Gott eindringlich zu bitten, als würde man Ihn sehen, denn selbst, wenn man ihn nicht sieht, so ist man sich doch stets der Tatsache bewusst, dass Gott uns beobachtet. Somit ist in der narrativen Definition *ihsan,* d.h. sich so zu verhalten, als sähe man Gott (und sich dabei bewusst zu sein, dass auch wenn man Gott nicht sehen kann, man dennoch von Gott gesehen wird,) ein passendes Synonym für ethisch-moralische Vision (in der Bedeutung von Wahrnehmungsfähigkeit, die dadurch erlangt wird, dass man eine bestimmte Lebensweise annimmt).

Das ganze *Risale-i Nur* enthält Implikationen von *ihsan*, doch Nursi analysiert den Begriff nicht so ausgiebig wie andere Schlüsselwörter. Vielmehr dreht er die klassische Definition von *ihsan* auf den Kopf: Gutes zu tun bedeutet für Nursi, jede Handlung mit dem Ausspruch *bismillah* einzuleiten, denn man *kann* Gott in allem und jedem erkennen – und jedes dieser Dinge verrichtet sein eigenes Gebet, selbst während man zuschaut! In einer Fußnote zum Zehnten Wort erklärt Nursi, dass „alle anderen Dinge, von unterhalb der Erde bis zu jenseits der Sterne" dem Gebet des Propheten ihr Amen hinzufügen: „Alle Bewegungen und Vorgänge des Kosmos sind ihrem Wesen

nach Gebete. So ist z.B. die Entwicklung des Samens zum Baum eine Art von Gebet zum Schöpfer."[61] Dieser Punkt wird am Ende des ersten Kapitels des Dreiundzwanzigsten Wortes untermauert und ist zudem ein Refrain, den wir immer wieder in allen Kapiteln des *Risale-i Nur* hören.[62]
Trotz der Bekanntheit des Hadithes, der diese Behauptung aufstellt, nennt Nursi das Gebet niemals „das Mark der Gottesanbetung"; er zieht es vielmehr vor, so wie im Dreiundzwanzigsten Wort zu sagen „das Gebet ist eine *Art* der Gottesanbetung", deren Früchte mehr im Jenseits als in dieser Welt zum Tragen kommen.[63] *Du'a* ist per definitionem ein Bittgebet und ein Instrument, die eigenen Belange Gott wissen zu lassen. Das *du'a* zeichnet sich zudem durch eine „invokatorische Direktheit", wie Kenneth Cragg es nennt, aus: Das Thema des Gebets wird an ein bestimmtes göttliches Attribut geknüpft, aus Überzeugung, dass Gott auf Seine Namen antwortet.[64] Ebenfalls charakteristisch für das *du'a* ist seine öffentliche und private Rolle: Das *du'a* ist das persönliche Bittgebet eines Menschen und wird öffentlich, wenn die Gemeinde es in ihren devotionalen Gebrauch stellt.
Wir haben gesehen, welche Gründe Nursi dafür hatte, seine persönlichen Gebete auf Papier festzuhalten – er glaubte nämlich, seine verbalen Gebete seien kein ausreichendes Gegenmittel für seine Sünden. Wir können jedoch sicher sein, dass sie auch für didaktische Zwecke aufgezeichnet wurden. Er möchte, dass die Leser und Studenten des *Risale-i Nur* alles haben, was sie benötigen, um seine ethische Vision zu teilen und die Wahrnehmungsfähigkeit zu entwickeln, die ein charakteristisches Leben, das reich an Gebeten ist und auf dem Koran basiert, mit sich bringt. Dabei helfen Gebetsmuster, auf die man sich beziehen kann. Im *Mathnawi* erklärt Nursi dieses eschatologische, und offensichtlich zum Dritten Strang gehörende Anliegen in einer Form, die an den gesellschaftlichen Strang seiner Ethik erinnert: Die Gemeinschaft im Gebet, sei es das obligatorische rituelle Gebet oder ein freiwilliges Gebet, erzielt durch ihre Solidarität ein viel größeres Resultat als

---

[61] Zehntes Wort, Fünfte Wahrheit, Fußnote 15 (Vahide, 82; Ünal 1:91).
[62] Dreiundzwanzigstes Wort, Erstes Kapitel, Fünfter Punkt (Vahide, 325 ff.). Siehe auch den Zwanzigsten Brief: Zweiter Absatz: Fünfte Aussage (Vahide, 280 ff); und das zweite Traktat des *Mathnawi* (insbesondere Ünal, 26).
[63] Dreiundzwanzigstes Wort, Erstes Kapitel, Fünfter Punkt – die Betonung ist von mir (Vahide,325; Ünal 1:413).
[64] Kenneth Cragg, *Alive to God: Muslim and Christian Prayer* (New York 1970), 36-37.

die Summe der Einzelteile ergeben würde. Wenn der Glaube die Menschen zusammenbringt, dann, so versichert Nursi,

> arbeitet jeder für alle und wird zum Fürsprecher und Bittsteller für sie, und einer, der Barmherzigkeit für sie erbittet und ihren guten Leumund bekundet. Und zusammen preisen sie ihr Vorbild, Friede und Segen sei über ihm. Und jeder Gläubige freut sich am Glück der anderen, so wie eine hungrige Mutter zufrieden ist, wenn ihre Kinder satt werden, oder wie ein mitfühlender Bruder, der sich am Glück seines Bruders erfreut. Und als Folge davon besitzt diese armselige, sterbliche Kreatur, der Mensch, die Fähigkeit, den Schöpfer des Universums in einer umfassenden Weise anzubeten und sich dadurch ewige Glückseligkeit zu verdienen.[65]

In der Vierten Şua erklärt Nursi: „Ich verstand, dass es meine Pflicht war, inständig zu bitten, zu flehen, Gott anzubeten, demütig zu sein und Zuflucht bei Gott zu suchen, und ich erfüllte diese Pflichten."[66] Nursi hatte tatsächlich die Aufgabe erfüllt, sich mit einer geteilten und gelebten Geschichte auseinander zu setzen – einer Geschichte, deren moralische Integrität diese Auseinandersetzung erfordert. Diese Geschichte erzählt von einem Volk, dessen Art zu beten Gottes Wort effektiv verkörpert; dessen Hingabe zum Gebet (und zu der Form, die das Gebet annimmt) die Gemeinschaft definiert, und dessen Gebet (ob Pflichtgebet oder zusätzliches Gebet) universale eschatologische Auswirkungen besitzt.

---

[65] *Mathnawi,* Zehntes Traktat.

[66] Aus Nursis Exegese der koranischen Beteuerung „Uns genügt Gott", in der Vierten Şua (Vahide, 82).

10

Philosophie und die Weisheit des Korans

- Der Gelehrte als Philosoph
- Die Differenzierung von Philosophie und Weisheit

Taha 'Abdel Rahman

Dieses Kapitel führt einen grundlegenden Terminologiewandel ein und verwendet den Begriff *Philosophie* für das vom Menschen erworbene Wissen, und daher ist hier die Rede von „menschlicher Philosophie" und nicht von „koranischer Philosophie." Auf der anderen Seite wird der Begriff *Weisheit* hier zur Bezeichnung des von Gott offenbarten Wissens gebraucht. Daher werde ich von „göttlicher Weisheit" und nicht von „philosophischer Weisheit" oder der „Weisheit der Philosophen" sprechen. Die Philosophie werde ich hier folglich nicht als „Disziplin der Weisheit" benennen und die Philosophen genauso wenig als „Weise" bezeichnen."[1]

Es liegt auf der Hand, dass dieser Terminologiewechsel völlig gegen Ibn Rushds (Averroes) Verständnis von „Weisheit" als „Philosophie" geht, wie ein Blick auf den Titel seines bekannten Werks *„Der Stand des Verhältnisses zwischen Weisheit und Theologie"* bekundet.[2] Ordnete man jedoch die Weisheit der Philosophie zu und stellte sie der Theologie gegenüber, dann würde der

---

[1] Nursi tendiert ganz offensichtlich zu dieser Einschränkung, da er die „Philosophie" an mehreren Stellen mit dem Beiwort „menschlich" versieht. So sagt er z.B. „Der frühe Said [er selbst] und ein Teil der Denker akzeptierten einen Teil der Lehren der **menschlichen** Philosophie." *Al-Maktubat*, 516. Er betonte auch stets, dass die anderen, d.h. die Philosophen, die Philosophie als „Weisheit" bezeichneten: „Was sie die Wissenschaft der Weisheit nennen, d.h. die Philosophie, wurde so von der Ausstattung und dem Beziehungsgeflecht des Seienden vereinnahmt mit der Folge der Zerstreuung und Verworrenheit für den Weg der Wahrheit." *Al-Kalimat*, 145. Dies mag ein Hinweis dafür sein, dass er den Begriff in seinen Schriften nur um nicht zu brüskieren oder der Einfachheit halber so gebraucht, und nicht, weil er von der Rechtmäßigkeit dieses Gebrauchs überzeugt wäre. (Die Hervorhebung stammt von mir).

[2] Ibn Rushd, *Fasl al-maqal fima bayna al-hikma wa'l shari'a min ittisal,* Hrsg. George Hourani (Leiden, Niederlande, 1959).

falsche Eindruck entstehen, dass Weisheit nur in der Philosophie zu finden sei, und nicht in der Theologie. Diese Vorgehensweise könnte als Irrtum abgelehnt werden, und dies ließe sich nur dadurch vermeiden, dass man den Titel des Buchs entweder durch Austauschen eines Worts verändert, oder aber spezifiziert. Im ersten Fall ließe sich „Weisheit" durch „Philosophie" ersetzen. Dies ist vertretbar, da Ibn Rushd den Begriff *Philosophie* für *Weisheit* schon am Anfang seines Buchs verwendet.

Nach dieser notwendigen terminologischen Klarstellung möchte ich nun Said Nursis Haltung zur Beziehung zwischen „Philosophie" und „Weisheit" vorstellen, unter Gebrauch der Methode, die er und diejenigen, die sich ihm angeschlossen haben, anwenden, um ihre Ideen zu vermitteln. Nursi favorisierte die Methode von Analogie und Vergleich. Ich möchte seine Haltung zu dieser Beziehung anhand einer konkreten analogen Metapher verdeutlichen. So wie Kopernikus durch die Darstellung der Beziehung zwischen Erde und Sonne[3] einen Umbruch verursachte, so bewirkte Nursi einen Umbruch bezüglich der Auffassung zur Beziehung zwischen Philosophie und Weisheit oder, um die Metapher weiterzuführen, zwischen der Erde als Philosophie und der Sonne als Weisheit. Dieser neue Kunstgriff nahm jedoch eine Wendung, die das Gegenteil einer anderen, auch als kopernikanisch bezeichneten, Wendung ist, und zwar der Umbruch, der von dem deutschen Philosophen Immanuel Kant hinsichtlich der Beziehung zwischen dem wissenden Subjekt und dem bekannten Objekt eingeführt wurde.[4] Daher sollte man die spezifische Natur der Umkehr Nursis genau bestimmen. Diese Spezifizierung würde dann ihren kopernikanischen Charakter bestätigen und jede Verbindung zu Kant widerlegen. Ebenfalls müssen wir näher benennen, welche Art Mensch diesem neuen Paradigma entspringt.

Das Konzept der „Umkehr" ist sicherlich weiter gefasst als ein „Wechsel", denn es bedeutet, dass eine Sache in ihr Gegenteil gekehrt wird, d.h. die Hal-

---

[3] Nicolas Copernicus (1473-1543), polnischer Astronom, der Berühmtheit dafür erlangte, dass er bewies, dass die Erde sich um die Sonne und um sich selbst dreht und somit die alte Ansicht, die Erde sei fest verankert und die Sonne drehe sich beständig um die Erde, widerlegte.

[4] Kant (1724-1804) war der deutsche Philosoph, der die effektive Rolle des Subjekts bei der Gestaltung menschlichen Wissens einführte und damit die alte Theorie widerlegte, die die effektive Rolle in dieser Hinsicht dem Objekt zuschrieb.

tung zur Beziehung zwischen Philosophie und Weisheit, die Nursi am Ende vertrat, ist genau das Gegenteil der Position, die er zu Anfang hatte. Wir wenden uns jetzt dieser Ausgangsposition zu, um das Ausmaß der Transformation, die sich in seinem Denken ereignen sollte, zu ermessen.

Der Gelehrte als Philosoph

Nursi erwähnt, dass er sich lange mit der Philosophie beschäftigte und lange an ihr und den anderen rationalen Erkenntnislehren festhielt, wie auch andere Philosophen.[5] Somit ist es richtig, dieses Stadium seines intellektuellen Lebens als Periode eindeutigen Philosophierens zu sehen, die ihn dazu brachte, die gleiche Position zum Verhältnis zwischen Philosophie und Weisheit anzunehmen wie andere islamische Philosophen wie al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina (Avicenna) und Ibn Rushd.[6] Der Genauigkeit halber sei hier nochmals erklärt, dass es sich um die Haltung handelt, in der beide so miteinander verknüpft werden, dass sich die Philosophie nicht gegen die Weisheit richtet, sondern mit ihr übereinstimmt.

Schauen wir uns diese Verbindung ganz genau an, dann erkennen wir, dass es zwei Formen gibt. Die eine wurde von al-Kindi, al-Farabi und Ibn Sina berühmt gemacht, während die andere prominente Vertreter in Abu Sulayman al-Sajestani und Ibn Rushd fand. Die erste Form, die Verknüpfung von Philosophie und Weisheit, bedeutet ein ineinander Verschmelzen der beiden, d.h. sie gehen ineinander auf. Was die Weisheit postuliert, wird von der Philosophie bewiesen, was die Philosophie behauptet, wird von der Weisheit gestützt. Die beiden werden wie Zwillingsschwestern. In Nursis Schriften basiert dieses ineinander Verschmelzen auf zwei Grundprinzipien. Das erste Prinzip beinhaltet, dass die Religion auf der Vernunft basiert; d.h. die Religion soll auf der Grundlage der Vernunft interpretiert werden, wenn sie (d.h.

---

[5] Er sagt: „Der frühere Said, vor fünfzig Jahren, beschäftigte sich intensiv mit den rationalen und philosophischen Erkenntnislehren auf der Suche nach einem Pfad und einem Zugang zur obersten Wahrheit aller Wahrheiten. Damit gehörte er zu denen, die den (Mystischen) Pfad mit der Wahrheit verbanden." *Al-Mathnawi al-'arabi al-nuri,* Hrsg. Ihsan Qasim (Istanbul 1999) 29.

[6] Zu bemerken ist, dass Nursi al-Kindi nicht erwähnt. Auch den marokkanischen Philosophen Ibn Rushd erwähnt er kaum (wahrscheinlich nicht öfter als zwei Mal). *Al-Maktubat,* 249, und *al-Shu'a'at*, 663.

die Religion) der Vernunft zu widersprechen scheint. Das zweite Prinzip beinhaltet den Gebrauch der Vernunft in der Religion, d.h. rationale Konzepte sollen dazu dienen, die Fakten der Religion zu erklären.

Während der Zeit seines Philosophierens übernahm Nursi diese beiden Prinzipien. Er erörtert und begründet bei Streitgesprächen mit seinen Disputanten und den Kritikern des Islams islamische Wahrheiten mit rationalen Beweisen nach Art der Philosophen.[7] Bei der Erklärung islamischer Ideen bediente sich Nursi philosophischer Konzepte, wie z.B. als er das Konzept der „Gerechtigkeit" mit Platos Theorie der vier Tugenden – Gerechtigkeit, Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit (Mäßigung) – erklärte und auch Aristoteles Theorie zum Konzept der „Tugend" als Mittelweg zwischen zwei Extremen.[8]

Die zweite Form der Verbindung von Philosophie und Weisheit liegt darin, dass die Beziehung von Assoziation oder Begleitung gekennzeichnet ist, d.h. obwohl Philosophie und Weisheit die gleiche Tatsache ausdrücken, bleiben sie unabhängig voneinander. Jede hat ihre Sprache, ihr Publikum, ihre Methodologie und ihre Ziele. In dieser Hinsicht ist die Beziehung zwischen den beiden wie eine gemeinsame Reise oder Begleitung, wie sie etwa zwei Freunde unternehmen. Die Grundlage für diese Sicht der assoziativen Verbindung ist die Hypothese, dass die Philosophie auf drei Prinzipien ruht, die bei der Weisheit differenzieren: Erstens das ‚Prinzip der Beobachtung', d.h. der philosophische Akt wird geboren aus einem Gefühl der Verwunderung oder des Erstaunens über die Eindrücke auf die Psyche oder die Dinge am Horizont. Zweitens das ‚Prinzip des Hinterfragens'. Der Philosoph stellt eine Reihe von Fragen mit der Absicht, die richtige Antwort darauf zu finden. Drittens das ‚Prinzip des Beweises'. Dies verlangt, dass die Philosophie sich beim Beweis ihrer Grundsätze auf intellektuelle Beweisstücke verlässt, die den Höchstgrad an Gewissheit erreichen können.

Während seiner Zeit als Philosoph handelte Nursi nach diesen drei Prinzipien. Er besaß eine einzigartige Beobachtungsgabe, die es ihm erlaubte,

---

[7] Er sagt: „Da der frühe Said sich den Wissenschaften der Weisheit (i.e. Philosophie) und Wahrheit (i.e. Mystizismus oder Sufismus) widmete und Streitgespräche über die profundesten und abstrusesten Fragen mit berühmten Gelehrten führte, ...kann ein Teil (seiner intellektuellen Spekulationen und spirituellen Empfindungen) nur von denen begriffen werden, die tief im Wissen verwurzelt sind und sich äußerst bemühen." *Al-Mathnawi al-'arabi al-nuri,* 32.

[8] *Isharat al-I'jaz Fi Mazann al-Ijaz* (Istanbul 1999) 23-33.

über die wunderbaren Geheimnisse seines Selbst und der ihn umgebenden Natur nachzudenken. Die emotionale und verstandesmäßige Auseinandersetzung mit den Sinnfragen sind bei ihm dominierend. Er sollte sich lange Zeit mit der Beantwortung dieser Fragen beschäftigen. Bei der Untersuchung der Dinge, die seine Neugier erweckten, oder beim Beantworten der Fragen, die sich ihm aufdrängten, war der sicherste Weg der des rationalen Beweises, um seinen Geist zu befriedigen und seine Disputanten zu überzeugen.

Letztendlich hielt der Philosoph Nursi, wie andere islamische Philosophen auch, das Prinzip, die Philosophie mit der Weisheit zu verbinden, für selbstverständlich, unabhängig davon, ob die Kombination der beiden eine verschmelzende Gestalt annahm, wie im Werk al-Farabis und Ibn Sinas, oder eine assoziative Gestalt, wie bei Ibn Rushd.

Die Differenzierung von Philosophie und Weisheit

An dieser Stelle sollten wir eine wichtige Tatsache betonen: Auch wenn die abstrakte rationale Forschung den Zusammenschluss von Philosophie und Weisheit zulässt und möglich hält, war Said Nursis Erwartung nicht unbedingt ein Zusammenschluss derselben. Nursi lebte in einer Zeit sozialpolitischen Umbruchs, der die Geschichte bewegte und die Gesellschaft umwälzte, mit weit reichenden Folgen für die Menschheit. Dieser soziale und politische Aufruhr war z. T. auch eine Folge der Auswirkungen der intellektuellen Revolution der modernen Philosophie, die die Religion an sich in Frage stellte, auf westliche Gesellschaften. Dies wird am besten im Denken Kants deutlich. Der seltsame Widerspruch, dass die Vernunft einerseits die Kombination von Philosophie und Weisheit erlaubt, doch die gelebte Realität andererseits diese Möglichkeit widerlegt, beschäftigte Nursi lange Zeit und veranlasste ihn dazu, seine philosophische Haltung zu überdenken, und die etablierten Ansichten der islamischen Philosophen, dass Philosophie und Weisheit entweder verbunden sind durch ein ineinander Verschmelzen wie Schwestern oder assoziativ wie Freunde, in Frage zu stellen.

Hier beginnt Nursis neue Epoche. Er legt die Kleidung des Philosophen ab und wirft sich einen neuen Mantel um, den Mantel der Weisheit. Wir sehen hier den Tod des Philosophen Nursi und die Geburt von Nursi dem

Weisen.[9] In diesem Zusammenhang möchte ich einen aussagekräftigen Text zitieren:

> Um (wegen der aus der Vergänglichkeit aufkommenden Hilflosigkeit und dem Wunsch nach Ewigkeit) Trost und Hoffnung zu finden, war der erste Gedanke die Wissenschaften, die ich mir früher angeeignet hatte, dahingehend zu überdenken.
> Bedauerlicherweise hatte ich bis zu dieser Zeit angenommen, dass von den von mir studierten Wissenschaften, Islam und Philosophie, zudem die Philosophie die Quelle von Erkenntnis und geistiger Entwicklung wäre. Die Auseinandersetzung mit den philosophischen Abgründen hatte jedoch meine geistige und spirituelle Entwicklung stark beeinträchtigt. In dieser Situation kam mir durch Gottes Barmherzigkeit die Weisheit des Korans zu Hilfe. Und sie beseitigte die von der Philosophie herrührenden Unklarheiten.
> Der von den materialistischen Wissenschaften heraufkommende pessimistische Geist war dabei mich zu erstickten. Wo ich hinblickte und Erleuchtung suchte, ich fand in den Erklärungen keine Befriedigung.
> Weder konnte ich atmen, noch Erleichterung finden, bis das Licht der Einheit Gottes aus dem Koran kam und mich lehrte, dass es

---

[9] Nursi hält diesen Umbruch als die Reflektion des Erhabenen Gottesnamen *Al-Hakim* (der Weise) auf ihn. Er sagt: „Es scheint so, als ob dein Bruder durch seine Dienste und als Sprachrohr des Korans von Gott durch seine Namen dem Barmherzige *(ar-Rahim)* und Weisen *(Al-Hakim)* gesegnet wurde… ‚Die Worte' sind eine Reflektion dieses Segens. Möge es eine Auszeichnung sein entsprechend der Botschaft der Verse ‚Wem Weisheit gegeben wird, der hat Unsere Gunst' (Sure 2, 269)." *Al Maktubat,* 23-24.
Er datiert diesen Umbruch auf eine Vision, die er vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs hatte. Er sagt: „Ich sah mich unter dem Berg Ararat. Der Berg explodierte und warf riesige Felsbrocken in alle Richtungen. In meinem tiefen Schrecken sah ich meine verstorbene Mutter neben mir und ich sagte zu ihr: ‚Fürchte dich nicht. Das ist das Werk Gottes, des Barmherzigen, des Weisen.'" *Ibid.,* 473.
In diesen Aussagen gibt es eine Analogie zur Geschichte von Moses (Friede sei mit ihm), der darum bat, Gott zu sehen, woraufhin sich Gott dem Berg enthüllte, den Berg zermalmte und Moses bewusstlos zu Boden fiel. Siehe *al-A'raf (7) ,* Vers 143.

> keinen Gott gibt außer Gott; dies überwältigte meine Düsternis. Ich war erleichtert.[10]

Diese Veränderung in Nursis Einstellung nahm zwei Manifestationen an, eine kritische, und eine konstruktive. Die kritische Manifestation dieser Transformation zeigt sich in Nursis Beschäftigung mit der Kritik der Beziehung von Philosophie und Weisheit in ihren verschmelzenden und assoziativen Ausprägungen. Dies war eine dreifache Kritik: logisch, ethisch und plastisch. Dies kann nicht verwundern, denn der Weise bleibt nicht bei der logischen Kritik von Ansichten stehen wie der Philosoph. Er geht noch einen Schritt weiter, hin zur ethischen Kritik der Ansichten, da er sie nicht als abstrakt ansieht, sondern als mit der Praxis und der Welt verbunden, und bewertet sie deshalb nach ihren praktischen Folgen. Dann geht er noch einen Schritt weiter und untersucht sie aus ästhetischer Sicht, und stellt somit eine plastische Kritik her.

Ich möchte auch zeigen, wie Nursi diese dreifache Kritik auf die erste Art der Verbindung zwischen Philosophie und Weisheit anwendete, d.h. auf die verschmelzende Verbindung, die, wie bereits erwähnt, auf zwei Prinzipien basiert, nämlich dem Prinzip, die Religion auf die Vernunft zu gründen und den Gebrauch der Vernunft in der Religion. Nursi ist der Meinung, dass das Gründen der Religion auf Vernunft[11], was die Verschmelzung voraussetzt, eine haltlose Option sei, da die Vernunft genauso eines Fundaments bedarf wie die Religion.

Ein solches Fundament kann sich nicht durch sich selbst begründen, da die Begründung lediglich Ausfluss des Verstandes der Menschen sei und es damit keine von der Philosophie unabhängige Vernunft ist. Darüber hinaus führt dieses Prinzip dazu, die Religion in einer Weise zu interpretieren, die zu Verzerrungen führt, denn die Art von Vernunft, die die Menschen ken-

---

[10] *Al-Lama'at,* 367-368. An einer anderen Stelle im gleichen Buch sagt er: „Said wollte bestimmte Fehlgedanken abschütteln, die von falscher Philosophie und trügerischer Zivilisation herrührten.“ *Ibid.,* 176.

[11] A. d. E.: Religion gibt es nicht nur aus Vernunftgründen, sondern sie begründet sich aus der Offenbarung …

nen, hat weder die Reichweite, noch die Realisierbarkeit oder die Freiheit, die zu einem Verständnis der Religion nötig sind.[12]

Nursi glaubt auch, dass das Prinzip, die Konzepte der Vernunft für die Erklärung der Bedeutung von Religion zu verwenden, worauf die erste Art der Verbindung (zwischen Philosophie und Weisheit) basiert, die Religion nicht hoch achtet, sondern vielmehr verunglimpft, indem sie den Eindruck erweckt, die rationalen Grundlagen seien tiefer und fester als die der Religion. Zudem taugt es nicht dazu, die Kritiker zu überzeugen, weil es darauf beschränkt bleibt, durch von den Kritikern gebilligte abstrakt-rationale Art und Weise Einwände abzuwehren. Dieses Prinzip wagt jedoch nie, die Fakten der Religion in einer Art und Weise zu präsentieren, in der der Verstand, wie von diesen Wahrheiten angesprochen, mit dem Herzen verbunden wird. Es kann sogar dazu führen, dass diese Wahrheiten gänzlich verzerrt werden.[13]

Nursi betont die Tatsache, dass der Philosoph, der annimmt, die Religion baue auf der Vernunft auf, sich seiner Arroganz nicht bewusst ist, da er die menschliche Vernunft zum Kriterium für die Beurteilung der Offenbarung macht, die göttliche Mitteilung von außerordentlicher Vollendung.[14] Ebenso betont er, der Gebrauch philosophischer Prinzipien – insbesondere natura-

---

[12] Wir finden diese Beschreibung in der folgenden Passage, (worin er Bezug nehmend auf die philosophischen Beweisführungen meint):
„Wo ich hier wandelte, fand ich nur Zweifeln und Zaudern. Da sah ich in dieser tyrannischen Düsternis die Sunna des Gesandten wie leuchtende Sterne am Himmel. Ich sah jede einzelne Sunna wie sie wie Seile aus dem Himmel herabhingen, dass jeder, der an diesen festhält und daran hoch klimmt, Glück erlangen wird. Wer sich aber dagegen sträubt und sich auf den unter den Menschen umgehenden Verstand der philosophischen Argumentation verlässt, um zu versuchen, die Himmelswege mit irdischen Mitteln zu erreichen, ist ein Narr wie Pharao, der von seinem Minister Haman verlangte, einen Turm zu bauen, um damit zum Himmel empor zu steigen." *Al-Mathnawi al-'arabi al-nuri,* 165.

[13] *Sayqal al-Islam,* (Istanbul 1998) 35-36.

[14] Er sagt: „Diejenigen, die die Philosophie als Kriterium für die Weisheiten des Korans machen, sind Ignoranten." *Al-Mathnawi,* 77. An anderer Stelle sagt er: „Die Zunahme der Abgründe in den philosophischen Wissenschaften ist proportional der Zunahme der Beschäftigung mit der (atheistischen) Philosophie. Die geistigen Krankheiten in dieser führen den Menschen noch mehr dazu sich mit ihnen auseinander zu setzen, so dass diese umso mehr im Herzen gedeihen." *Al-Mathnawi,* 158.

listischer– in den Koranstudien führe zur Vergöttlichung der Natur und dem Aufgeben des Schöpferglaubens.

Nach Nursi ist der Philosoph, der für eine (verschmelzende) Verbindung zwischen Philosophie und Weisheit eintritt, wie jemand, der unterirdisch in einem Tunnel wandert, oder der in einer Höhle Schutz sucht und dadurch imaginär wird, obgleich seine Existenz bekannt und deren Wirkungen gesehen werden. Schließlich erstickt er in dem Tunnel, bevor er am Ende angelangt ist. Seine Position ist, wie im Koran, der Essenz der Weisheit, hingewiesen wird, die eines Irregegangenen.[15]

Die beiden Philosophen, die Nursi oft namentlich erwähnte, al-Farabi und Ibn Sina, sind für ihn Charaktere in der „Geschichte"[16], da sie dafür eintreten, die Philosophie mit der Weisheit zu vermischen; eine Sicht, die der Sophisterei der klassischen christlichen Theologen ähnelt. Ibn Sina ging dabei sogar noch weiter als al-Farabi.[17] Da Nursi einst von ihrer Intelligenz beeindruckt war und glaubte, ihre Darstellung sei zutreffend, war er auch kurz davor ihre Irrtümer zu übernehmen, wäre nicht der Segen des Gottesnamens al-Hakim (der Allweise) gewesen, der ihn führte und seine Gedanken und Einstellung zurechtbog.

Ich möchte mich nun der zweiten Art der Verbindung zwischen Philosophie und Weisheit zuwenden – der assoziativen – um zu sehen, wie Nursi hier seine dreifache Kritik anbrachte. Dieser liegen die drei Prinzipien der Philosophie zugrunde, die wie schon gesagt lauten: Beobachten, Hinterfragen und das Finden von Beweisen.

---

[15] (A. d. E.: Said Nursi spricht von drei Wegen des Bemühens für die Wahrheitsfindung und vergleicht diese mit den koranischen Hinweisen (Sure El-Fatiha):
„Ihr seht, wie schwierig es ist mittels dem durch „velazalliin"(die, die irre gehen) angedeuteten naturalistischen Weg zur Wahrheit zu gelangen. … (weiter siehe Fußnote 26). (*Sözler* S. 546); *Al-Kalimat,* 650.

[16] Die Metapher mit dem Tunnel erklärt Said Nursi so: „Dieser Ort ist Natur und Naturphilosophie. Der Tunnel ist der Beruf der Philosophen und ihr eingeschlagener Weg, um mit ihren Ideen zur Wahrheit zu gelangen. Die Fußspuren, die ich sah, sind die der Berühmten Plato und Aristoteles. Die Stimmen, die ich hörte, sind von Genies wie Ibn Sina und Farabi. Ja, ich sah die Vortrefflichkeit mancher Worte von Ibn Sina. Aber sie hörten dann auf. Er kam wahrscheinlich nicht weiter. Er ist an einer Stelle stehen geblieben." *Ibid.,* 648.

[17] *Isharat al-I'jaz,* 36.

Was das Prinzip der philosophischen Neugier oder des erstaunenden Beobachtens betrifft, so ist festzustellen, dass die Philosophie nicht auf das Erstaunliche oder Rätselhafte reagiert, sondern vielmehr auf das Seltsame und Anomale.[18] Zwischen beiden herrscht eine tiefe Kluft. Ersteres rührt aus der Vollkommenheit der Schöpfung der Dinge, und letzteres aus der Hinfälligkeit dieser Dinge. Tatsache ist, dass sich die Philosophie nicht mit vertrauten Dingen beschäftigt; sie hält die vertrauten Dinge für allgemein bekannt. Der Großteil ihres Wissens basiert auf dem Vertrauten und Gewöhnlichen, und nicht auf dem Rätselhaften oder Übernatürlichen.

Das Prinzip des philosophischen Hinterfragens hingegen ist hinsichtlich seiner die Dinge betreffenden Ziele unbestimmt, wodurch ein Durcheinander und Desorientierung herrscht. Es liefert nicht die erforderlichen Antworten, und stürzt dadurch denjenigen, der die Fragen stellt, in Ratlosigkeit oder sogar innere Bedrängnis und Konflikt.[19]

Das Prinzip der philosophischen Beweisführung besteht aus einer Reihe von Vorschlägen unter der ständigen Gefahr der Widerlegung. Wollen wir diese Gefahr abwehren, dann müssen wir für jeden dieser Vorschläge durch eine weitere Reihe von Vorschlägen Beweise finden, die wiederum Gefahr laufen, widerlegt zu werden. Sobald wir die Widerlegung einer Reihe von Vorschlägen verhindert haben, werden wir schon mit vielen anderen konfrontiert.[20]

Da der philosophischen Neugier immer das Seltsame und nicht das Wunderbare zugrunde liegt, führt sie den Philosophen in zwei Fallgruben: Die

---

[18] Er sagt: „Die menschliche Philosophie verschleiert vielfach unter dem Deckmantel der Gewöhnlichkeit Gottes Allmacht und Barmherzigkeit. Die Beweise von seiner Einheit und seiner wunderbaren Gaben werden als gewöhnliche Natur bezeichnet und verdeckt. Sie sieht nur das Abweichende und Abnormale als interessant." *Al-Malahiq,* 358.

[19] Er sagt: „Wenn jemand in Irreführung und Unglauben fällt, wird sein Verstand Quelle des Leids durch die Sorgen wegen der Zukunft und dem nagenden Bedauern über die Vergangenheit." *Al-Shu'a'at,* 19.

[20] Er sagt: „Der Unterschied zwischen meinem Weg, aus dem Koran Nutzen zu ziehen, und der Methode der Denker und Philosophen ist, dass wo immer ich grabe, Wasser hervorquillt. Sie aber bestehen darauf, Rohre und Leitungen zu legen, um Wasser von weit her zu bringen. Sie bauen lange Ketten und Treppenstege bis über den Gipfel hinaus, um Lebenswasser herbeizubringen. Da sie sich auf die Ursachen verlassen, müssen sie entlang dieser langen Wege Millionen von Beweisstücken platzieren, um sich vor der Destruktivität teuflischer Illusionen zu schützen." *Al-Mathnawi,* 170.

eine davon besteht darin, dass er aus dem Erlebten keine Lehren mehr ziehen kann. Wenn die Philosophie das Vertraute und Alltägliche hinterfragt, kann der Philosoph nicht länger daraus seine Weisheit und Lehren ziehen. Zweitens öffnet sie den Weg zur Leugnung Gottes: Wirft die Philosophie den Deckmantel des Gewöhnlichen über die Dinge, dann verhindert dies das Erkennen der göttlichen Macht und versperrt den Zugang zu der darin liegenden grenzenlosen Gnade.

Da das philosophische Hinterfragen ein ungesteuerter Prozess ist, führt es zu zwei nachhaltigen Verlusten. Einerseits geht das Mysterium der Einheit Gottes verloren. Zu viele Fragen ohne leitende Ziele oder zufriedenstellende Antworten aufzuwerfen ist ein Zeichen dafür, dass die Frage das Geheimnis der Einheit Gottes entbehrt. Wäre sich der Philosoph dieses Mysteriums bewusst, dann hätten sich seine Fragen um bestimmte Ziele gedreht und er hätte im Rahmen dieser Ziele die Antworten darauf erhalten, und zwar abgeleitet von der Einheit Gottes.[21] An zweiter Stelle steht der Verlust des Zufriedenseins, da der Philosoph in Kümmernis verfällt, weil er keine Antworten auf seine isolierten Fragen oder diversen Forderungen findet.[22]

Da die philosophische Beweisführung aus einer Kette (von Vorschlägen) besteht, die jederzeit widerlegt werden kann, stößt sie auf zwei große Hindernisse. Eines der Hindernisse besteht darin, sich an die Ursachen zu halten, und nicht an den Schöpfer. Die Philosophie beschränkt ihre Beweisaufnahme und sucht eher die Geschöpfe als den Allmächtigen Schöpfer, oder, wie Nursi es ausdrückt, sie betrachtet die Dinge der Schöpfung als Objekte und nicht als „Gottes Zeichen".[23] Dies führt zwangsläufig dazu,

---

[21] Er sagt: „Die Antworten offenbaren sich auf die Fragen ‚Woher kommen all die Lebewesen und das Gefolge der Geschöpfe? Welches Schicksal erwartet sie? Warum sind sie gekommen, und was ist ihre Aufgabe...' durch das Geheimnis der Einheit Gottes." *Al-Shu'a'at,* 20.

[22] „Ohne die Einheit Gottes wäre der Mensch die elendste Kreatur, die niedrigste Lebensform, das schwächste Tier, und wäre am traurigsten, am gequältesten und voller schmerzlicher Gefühle". *Ibid.,* 23.

A. d. E.: Said Nursi erklärt an vielen Stellen des *Risale-i Nur* diesen Sachverhalt, dass die Veranlagung des Menschen im Unterschied zu den Tieren dergestalt sei, dass wenn er Gott ignoriert, er aufgrund dessen sich selbst unglücklich macht (auf die Weise wie in Fußnote 19 beschrieben) und dadurch das elendste Leben aller Kreaturen führt.

[23] Er sagt: „Der Koran sieht die existierenden Dinge als Zeichen an, d.h. sie drücken eine Bedeutung aus, die anderswo liegt. Sie bringen die Reflektion

dass der Philosoph die Ursachen herausstellt und überbetont.[24] Das zweite Hindernis besteht darin, sich nur an das Selbst zu hängen. So wie der Philosoph die Dinge im Rahmen ihrer natürlichen Ursachen untersucht, so sieht er auch sich selbst, d.h. als Objekt, und verfällt damit in Selbstverherrlichung.[25]

Für Nursi ist ein Philosoph, der für eine solche Verbindung zwischen Philosophie und Weisheit eintritt, wie jemand, der in einer großen Wüste wandert und zu beiden Seiten von furchtbaren Schrecken umgeben ist, wie z.B. dem tosenden Meer, gefährlichen Stürmen oder der Dunkelheit. Sie werden seinen äußerst verwundbaren Körper entlang des Wegs zerstreuen, und sein Zustand wird sein wie der Zustand derer, die, wie im Koran beschrieben, Gottes Missfallen erregen.[26]

Vergleichen wir diese bildliche Kritik der assoziativen Vorgehensweise mit der vorhergegangenen bildlichen Kritik der verschmelzenden Vorgehensweise, dann stellen wir fest, dass die Befürworter der ersteren Art schlimmer dran sind als die Befürworter der letzteren. Die Tatsache, dass der Erste auf dem Antlitz der Erde oder unter dem Himmel (dem Sitz der Offenbarung) und unter der Sonne (dem Symbol für das Licht) wandelt, zeigt, dass seine Herausforderung der Göttlichkeit des Allweisen der Arroganz des anderen Philosophen weit überlegen ist, der nur einen Pfad unter dem verstümmel-

---

bestimmter Namen und der edlen Eigenschaften des Großen Schöpfers zum Ausdruck, die in den existierenden Dingen manifestiert sind. Die vielfach materialistische Philosophie schaut auf den Gegenstand nach ihrem äußeren Erscheinen und so begibt sie sich in eine Einfallslosigkeit." *Al-Malahiq,* 90.

[24] „Was die Philosophie betrifft, so betrachtet sie die existierenden Dinge aus der Sicht ihres Erscheinungsbildes hinsichtlich eigener Zweckmäßigkeit, ihrer Entität und ihrer Ursachen." *Al-Mathnawi,* 77.

[25] Er ergänzt so: „Die Menschen, die sich nicht nach der Wahrheit richten, werden beherrscht von ihrem Egoismus. Die Menschen, die in der Wahrheit sind, müssen sich von diesem Egoismus fernhalten. Nur so können sie der Wahrheit dienen. Wenn sie auch ein Recht auf ihr Ego haben, da sie dann in der Beziehung den anderen ähneln, und hierauf die anderen meinen sie wären auch Egoisten – ist das aber im Dienste der Wahrheit ein Fehler." *Al-Maktubat,* 497.

[26] „(Fußnote 15)… Der zweite durch „gayrilmagdubi" (die, die Gottes Missgunst erregen) angedeutete Weg an das Geheimnis der Existenz des Einen heranzukommen, ist der, der mehr von den Ursachen ausgehend die Dinge zuordnet. Der dritte durch „ellezine enamte aleyhim" angedeutete Weg ist der des Korans und der kürzeste, bequemste, zugänglich für jeden, der Göttliche Weg, der zur Erlösung führt." (*Sözler* S. 546); *Al-Kalimat,* 650.

ten, vom Meer in den Straßengraben gespülten Leichnam des Befürworters der assoziativen Art sucht. Dies zeigt, dass seine Tat der des Pharao gleicht, und dass er daher das gleiche Schicksal verdient, nämlich, dass er sterben und den anderen eine Lehre sein wird.[27] Der andere Philosoph, der Befürworter der verschmelzenden Vorgehensweise, wird nur imaginär gesehen. Daher wird sein Leichnam nicht als Lehre für andere zurückbleiben, nur seine Spuren werden dazu dienen.

Demnach gehört Ibn Rushd, der große zynische Philosoph, der von Nursi nur selten erwähnt wurde, in seinen Augen zu denen, die Gottes Missgunst erregen, da er eine assoziative Vorgehensweise zwischen Philosophie und Weisheit befürwortete und dementsprechend handelte. In dieser Hinsicht wurde er zum Abweichler.[28] Nursi war anfangs auch von Ibn Rushds Intellekt beeindruckt und hielt seine Meinung für interessant. Auch er lief daher Gefahr, Gottes Missfallen auf sich zu ziehen, wäre nicht der Gottesname Barmherziger (*ar-Rahim)* gewesen, der ihn bewahrte und ihn auf den rechten Weg leitete. Derjenige, der nach dem Prinzip handelt, eine Zusammenlegung von Philosophie und Weisheit herzustellen, wird keine Einsichten gewinnen und keine Lehren ziehen können und somit Gottes Gnade nicht einsehen. Ob er Glück und Heil erlangen kann, ist durch diese Haltung in Frage gestellt.

Nachdem ich nun die kritische Seite von Nursis revolutionärer Haltung zum Verhältnis zwischen Philosophie und Weisheit vorgestellt habe, möchte ich im Folgenden die Elemente der konstruktiven Seite dieser neuen Position darlegen. Der konstruktive Aspekt von Nursis intellektueller Revolution liegt in seiner Ablehnung beider bereits erwähnter Kombinationen zwischen Philosophie und Weisheit – der verschmelzenden und der assoziativen Vorgehensweise – und in der Tatsache, dass er die entgegengesetzte Vorgehensweise übernahm, d.h., er befürwortet eine spezielle Art der Trennung oder

---

[27] Dies ist eine Anspielung auf den Koranvers: „Heute retten wir euren Körper einzig darum euch zum Zeichen für jene zu machen, die nach euch kommen. Viele beachten unsere Zeichen nicht." *Sure Yunus,* Vers 29.

[28] Nursi vermeidet es, Ibn Rushd namentlich zu nennen, im Gegensatz zu al-Farabi und Ibn Sina, doch er bezieht sich auf ihn mittels der Eigenschaft, für die er berühmt war, den „Zyniker", da er der größte Exeget Aristoteles ist. Wir möchten hier nicht weiter darauf eingehen, warum er so umsichtig verfuhr. Es mag genügen zu sagen, dass er dies vielleicht als freundliche Geste seinen zeitgenössischen Anhängern gegenüber tat. Siehe *Isharat al-I'jaz,* 36.

Separation zwischen den beiden, was einen bestimmten rhetorischen Mechanismus in Gang setzt.

Nursi schließt die verschmelzende Verbindung aus, die die Philosophie und die Weisheit auf eine Stufe stellt, sofern sie sich nicht widersprechen. Er ruft dazu auf, beide voneinander zu trennen, selbst wenn sie sich nicht widersprechen. Er kehrt die beiden Prinzipien um, auf denen diese Art der Kombination basiert, d.h. das Prinzip der rationalen Grundlage der Religion und das Prinzip des Gebrauchs der Vernunft in der Religion. Die Umkehrung führt bekanntermaßen zu einem Rangwechsel. Das, was an erster Stelle stand, tritt an die letzte Stelle, und umgekehrt. Durch diese Umkehr sind nun die beiden Prinzipien, auf denen die Trennung aufgebaut werden soll, das Prinzip des religiösen Fundaments der Vernunft und das Prinzip, die Religion in der Vernunft zu gebrauchen. Es folgt eine Erklärung: Nursi sagt, sowohl Vernunft als auch die Religion im Allgemeinen bedürfen eines Fundaments. Doch die eingeschränkte Vernunft und die allgemeine Religion können kein Fundament stellen. Es muss aus einer dritten Quelle stammen, wo die Vernunft ohne Makel und die Religion nicht allgemein ist. Dieser dritte Weg würde die vollendete Vernunft mit der speziellen und spezifischen Religion verbinden. Der Koran enthält sowohl vollkommene Vernunft, die ihn dazu befähigt, Basis für gesunden Menschenverstand zu sein, und er enthält eine spezielle Botschaft (übertragenes Wissen), die ihn dazu befähigt, Grundlage für die allgemeine Religion zu sein.[29]

Nursi ist der Ansicht, die Vernunft – vereinnahmt von der menschlichen Philosophie – könne den Menschen nicht dienen und ihnen nicht zum Glück verhelfen, solange sie nicht durch Religion– verkörpert von der göttlichen Offenbarung - vermittelt wird. Ohne diese Vermittlung wird der Verstand nicht nur nutzlos sein, sondern dem Menschen sogar belasten. Diese Belastung kann ins Unermessliche anwachsen, da der Mensch zwangsläufig vom Weg abkommt und Gottes Missfallen auf sich zieht.[30]

---

[29] Er sagt: „Der Manifeste Koran ist zu edel und zu reich, als dass er bedingt wäre durch die Vernunft und Religion, da sie ja ein Teil dessen sind. Ihr Beistand wird angenommen, aber ihr Widerspruch nicht." *Sayqal al-Islam,* (Istanbul 1998) 36.

[30] Er sagt: „Wann in der Geschichte die Philosophie zur Religion gehörte und ihr diente, haben die Menschen davon profitiert und ein zufriedenes Gesellschaftsleben geführt. Wann sie getrennt waren, hat sich das Gute bei den

Die von der Weisheit des Korans dargestellte Religion wird zum Ursprung, und die von der menschlichen Philosophie dargestellte Vernunft wird Hilfsmittel und zum Zweig. Daher bezeichnen wir Nursis Trennung oder Separation des Status zwischen Philosophie und Weisheit, wodurch er der verschmelzenden Verbindung zwischen den beiden begegnete, mit dem Ausdruck *subordinatorische Trennung* oder *Separation.* Die Philosophie wird hier zum Anhänger und Diener der Weisheit.[31] Diese Unterscheidung, die Nursi hier zwischen nützlicher und belastender Philosophie macht, entnehmen wir einem Brief an die Studenten der modernen Philosophie, die sich seiner Schriften in ihren Studien bedienten.[32] Ungeachtet der Umstände, die Nursi dazu veranlasst haben mögen, diese Unterscheidung zu machen – wie z.B. der Wunsch, die Philosophiestudenten zu begeistern und sie zu ermuntern, jene Schriften zu lesen um gegen die Kritikern gewappnet zu sein – er macht aus der nützlichen Philosophie einen Diener der Weisheit des Korans, als würde sie daraus abzweigen, da sie „dem sozialen Leben dient, die der Gerechtigkeit und Wahrheit dienenden Wissenschaften begleitet, humane Ethik und Ideen anzeigt, und den Weg für den Fortschritt der Zivilisation ebnet."[33] Ein Mensch, der im Einklang mit dieser subordinatorischen Trennung handelt, ist gekennzeichnet durch tiefverwurzelten Glauben oder stichhaltige Argumentationsführung, ist eine selbstlose Person, die weder an Äußerlichkeiten hängt, noch vom Weg abkommt. Kurz gesagt, wir sehen vor uns einen souveränen Menschen.

Propheten und der Religion gesammelt und das Unheil und die Irrtümer waren bei den Philosophen zu finden." *Al-Kalimat* (Istanbul 1993) 639.

[31] Hier sei angemerkt, dass, da die subordinatorische Trennung zwischen Philosophie und Weisheit, wenn nur um ein Grad verschieden, sowohl die Weisheit, als auch die Philosophie dabei in der Art von Folgender mit Gefolgtem verbunden werden kann. In logischer Hinsicht würde diese Haltung dem als „inklusive Trennung" bekannten Syllogismus ähneln, wo beide Disjunktiva wahr sein können. Man kann jedoch nicht einwenden, dass es sich hierbei um eine Art verschmelzende Verbindung handelt, da sie abgesehen von den Wahrheitsbedingungen damit gar nichts gemeinsam hat. Der Unterschied ist, dass sie wahr sein kann, wenn nur eine der beiden Disjunktiva wahr ist. Kurz gesagt unterscheidet sich die Kombination, die eine Option enthält von der Kombination, die keine Optionsmöglichkeit bietet.

[32] Nursi glaubt, die moderne Philosophie sei weniger nachteilig als die alte, da sie mehr auf der Vernunft, Kritik und Wissenschaft aufbaut. Siehe *Sayqal al-Islam,* 41 und auch 35-36.

[33] *Al-Malahiq,* 286-287.

Nursi schließt auch die assoziative Kombination von Philosophie und Weisheit aus. Er entschließt sich für eine wesentliche Trennung – oder Separation – zwischen ihnen, indem er eine Substitution vornimmt. Die Substitution ersetzt eine Sache durch eine andere, so dass der Ersatz so gut wie möglich die Aufgaben des Ersetzten ausführt. Die Weisheit wird für Nursi somit zum Ersatz für die Philosophie und erfüllt die drei Prinzipien, die die Philosophie zu erfüllen vorgibt- das Prinzip der Neugier oder des erstaunenden Beobachtens, das Prinzip des Hinterfragens, und das Prinzip der Beweisführung – so gut als nur möglich. Es folgt eine Erläuterung des Prozesses.

Nursi vertritt die Ansicht, dass die vollkommenste und perfekteste Form des Prinzips der Neugier oder des Erstaunens in der manifesten Weisheit des Korans auf zweierlei Art und Weise erreicht wird. Erstens zerreißt der Koran den Schleier der Vertrautheit, der die Dinge in uns und um uns herum bedeckt. Wir staunen über die Geheimnisse, die in diese Dinge gelegt wurden, und dies lässt in uns den Wunsch entstehen, die in der göttlichen Macht verborgenen Wunder und Rätsel zu entdecken. Zweitens ist der Koran ein wunderhaftes Buch. Bekanntermaßen gibt es nichts Erstaunlicheres als die „Wunderhaftigkeit". Was nun, wenn es sich hierbei um die Wunderhaftigkeit des Korans handelt? In diesem Fall wird die Verwunderung zwangsläufig ihren Höhepunkt erreichen.

Wenn also das Philosophieren, wie man sagt, seinen Anfang mit der Verwunderung nimmt, dann kann die Verwunderung, die der Beginn der Weisheit ist, durch keine andere Art der Verwunderung übertroffen werden, da sie durch die Betrachtung der Verse des Korans entsteht, die zum äußersten Maß an Erstaunen einladen, da sie der Ort sind, wo der hohe Name Gottes – der Allweise – leuchtet. Hier erkennen wir den Grund dafür, dass Nursi sich durch die Erklärung der Wunderhaftigkeit des Korans auf den Weg zur Weisheit begab. Er handelte damit im Einklang mit seiner wahren Vision, der Vision von der Spaltung der eben erwähnten Berge, als eine große Persönlichkeit zu ihm kam und verfügte: „Erkläre die Wunderhaftigkeit des Korans."[34]

Nursi erkennt, dass auch die richtigste und vollkommenste Form des Prinzips des Hinterfragens in der Weisheit des Korans verkörpert ist, und zwar

---

[34] *Al-Maktubat,* 433; und auch *al-Malahiq*, 183.

auf zweierlei Art und Weise. Erstens beinhaltet der Koran den besten Rahmen für die Fragestellungen, denn eine Frage ist nicht angebracht, wenn sie nicht einen bestimmten Zweck im Sinn hat. Der Koran besitzt grundlegende Ziele, wie „die Einheit Gottes“, „Offenbarung“, „Das Jenseits“ und „Rechtleitung“ oder, um Nursis Worte zu gebrauchen, „Beweis (der Existenz) des Schöpfers“, „Gottesgesandtschaft“, „Wiederauferstehung“, und „Gerechtigkeit“. Jeder einzige Vers des Korans beinhaltet mindesten eines oder mehrere dieser vier Ziele. Selbst ein noch so kurzer Vers kann alle vier Ziele beinhalten und damit den ganzen Koran verkörpern. Die anderen Ziele des Korans, die sich auf die Dinge und ihre Eigenschaften beziehen, werden unter diese vier Ziele subsummiert und dienen ihnen. Daher drehen sich die Fragen des Weisen ausschließlich um diese Ziele und verlassen diesen Pfad nicht, um Fragen zum Wesen der Existenz zu stellen, es sei denn, dies geschieht mit der Absicht, die vier ursprünglichen Ziele dahinter zu erkennen.

Darüber hinaus antwortet der Koran auf die gestellten Fragen am besten. Wie bereits erwähnt, drehen sich die existenziellen Fragen, die da wären „Oh Universum, woher und auf wessen Geheiß bist du? Wer ist dein Herr? Wer ist dein Fürsprecher? Was tust du? Wohin gehst du?“ um diese Ziele.[35] Nur der Koran kann die richtigen Antworten auf diese Fragen geben und damit die Sorgen der Seele heilen.

Nursi glaubt, dass die sicherste und umfassendste Form des Prinzips der Beweisführung ebenfalls im analogen Syllogismus der Weisheit des Korans erreicht wird, und zwar folgendermaßen: Diese Form von Syllogismus dient dazu, alle Menschen zu überzeugen, und nicht nur eine kleine Gruppe. Sie ist in der Lage, verschiedene logische Formen zu bedienen und beschränkt sich nicht nur auf eine davon, weil sie den übermittelten Fakten das Gewand vertrauter Ideen und allgemeiner Auffassungen überstreift. Sie erschöpft die Allgemeinheit nicht dadurch, dass sie verlangt, die Menschen sollten diese Fakten in ihrer abstrakten Form verstehen.[36] Dieser Syllogismus ermöglicht es, eine ungefähre Perspektive der göttlichen Bestimmungen und der Verfügungen des Herrn zu erhalten, die die Reichweite der abstrakten Vernunft übersteigt. Dadurch wird sie mehr sein als diese Vernunft. Dieser Syllogismus stellt sicher, dass die Vorstellungskraft der Vernunft gehorcht und da-

---

[35] *Sayqal al-Islam,* 29; und auch *I'jaz al-Qur'an,* 23.
[36] *Sayqal al-Islam,* 59.

durch deren Zweifel und Ausflüchte begrenzt, die gewöhnlich ihre nichtanalogen Ableitungen gefährden. Dadurch ist sie stärker als diese Ableitungen. Darüber hinaus verbindet dieser Syllogismus die beiden gegensätzlichen Wahrnehmungswege des Menschen: den Weg des Geistes und den Weg des Herzens. Daher ist er ein ausgewogenes Mittel, zum Beweis zu gelangen. Er beweist ein Universalgesetz, indem er einen seiner Spezialfälle in der Form eines partiellen Beispiels darstellt. Das bedeutet, dass für Nursi die Analogie nicht nur etwas ist, um Parallelen aufzuzeigen. Sie wird vielmehr vom selben Gesetz regiert. Daher ist für Nursi die Analogie eher eine Induktion als eine Deduktion (oder ein einschließender Syllogismus).[37]

Diese Ausführungen machen deutlich, dass die Weisheit nicht mit der Philosophie zusammengehen kann, da Wert und Wahrheit ganz auf der Seite der Weisheit stehen, und Fehler und Irrtum auf der Seite der Philosophie. Die beiden unterscheiden sich wesentlich, und daher ist es gerechtfertigt, ihre qualitative Trennung „substitutionäre Disjunktion“[38] zu nennen. Die Weisheit wird zur lebensnotwendigen Alternative. Jemand, der nach dieser zweiten Art der Disjunktion verfährt, ist ein einsichtiger Mensch, der Gottes Gnaden bejaht, Glück und Heil erlangt, kurzum, ein Mensch, der Gott gefällt. Wenn ein Mensch sowohl rechtgeleitet ist, als auch Gottes Zufriedenheit erweckt, dann wird er Gnade empfangen. Und so ist der Weise, dessen Kennzeichen es ist, dass er die Weisheit über die Philosophie stellt und sogar die Weisheit ganz ohne Philosophie auskommen lässt, wirklich ein Mensch, dem Gott Gnade gewährt hat.

Aus der Analyse von Nursis Haltung zur Beziehung zwischen Philosophie und Weisheit schließen wir, dass aus dem Philosophen, der gemeinsam mit den islamischen Philosophen für eine Verbindung zwischen den beiden ein-

---

[37] Es ist bekannt, dass Gelehrte dieser Wissenschaft sehr unterschiedlicher Meinung über die Definition der logischen Struktur des analogen Syllogismus sind. Einige haben ihm eine unabhängige Struktur zugeschrieben, während andere eine Ähnlichkeit zur Struktur der Induktion sehen. Wir sind der Meinung, es handelt sich um eine zusammengesetzte Struktur, die aus zwei untergeordneten Strukturen besteht: einer deduktiven und einer induktiven. Einzelheiten dazu siehe mein Werk *Tajdid al-manhaj fi taqwim al-turath* (Casablanca 1992).

[38] Zu beachten ist, dass der logische Status der substitutionären Disjunktion dem sogenannten Syllogismus der ausschließenden Disjunktion ähnelt. Bekanntermaßen ist dieser Syllogismus nur dann wahr, wenn nur einer der beiden Disjunktiva wahr ist, und nicht der andere.

tritt – entweder eine verschmelzende Verbindung, die in die Irre führt, oder eine assoziative Verbindung, die das Missfallen Gottes erweckt – ein Weiser wurde, der dafür eintritt, die beiden zu trennen, und zwar entweder durch Unterordnung, die zur Rechtleitung führt und die Philosophie in den Dienst der Weisheit stellt, oder durch Ersetzen, was die Weisheit zum Ersatz für die Philosophie macht.

Dies ist ganz offensichtlich eine Revolution kopernikanischen Ausmaßes. Nachdem die Philosophie mit der Weisheit verbunden sein sollte, wird sie nun als getrennt von ihr angesehen. Wo die Philosophie im Falle von Unstimmigkeiten zwischen den beiden der Weisheit vorgezogen wurde, wird die Weisheit nun der Philosophie übergeordnet, selbst wenn beide übereinstimmen. Die Philosophie, die einst die gleiche Daseinsberechtigung hatte wie die Weisheit, hat nun ihren Status verloren, und zwar wegen der bloßen Existenz der Weisheit.

Es verwundert daher nicht, dass Nursi sagt, es gebe zwei gegensätzliche Stadien in seinem Leben: den „Frühen Said“ und den „(gewordenen) Späten Said“. Ich glaube, dass die Elemente, die diese beiden Phasen unterscheiden und trennen, in diesen beiden widersprüchlichen Haltungen gesucht werden sollten, die er hinsichtlich der Beziehung zwischen Philosophie und Weisheit hatte. Charakteristisch für das Denken des frühen Said ist die Herstellung einer Verbindung zwischen Philosophie und Weisheit, und ihre Trennung ist das Kriterium, das das Denken des späteren Said bestimmt. Diese kopernikanische Revolution ist genau das Gegenteil der kopernikanischen Revolution von Kant. Während Kant die Weisheit dem Dienst der Philosophie unterstellte, wenn beide übereinstimmen, lässt Nursi im Gegensatz dazu die Philosophie der Weisheit dienen. Wo Kant die Weisheit durch die Philosophie ersetzt, wenn beide sich widersprechen, dort ersetzt Nursi die Philosophie durch die Weisheit.

Daraus folgt, dass der Einfluss von Nursis Schriften nicht auf die Türkei beschränkt bleibt, wie die Philosophie Kants, die dazu diente, die Werte der Bevölkerung radikal zu verändern. Dieser Einfluss ist auch nicht auf die gespaltene und orientierungslos gewordene muslimische Welt beschränkt. Er erstreckt sich vielmehr auf die ganze Welt und versucht, die Menschheit, sowohl die Elite, als auch die einfachen Menschen, vor dem Einfluss einer philosophischen Denkweise gefeit zu machen, die der Menschheit Schaden zugefügt hat. Wenn dies tatsächlich sein Werk ist, dann verdient er, zu den

Weisen der Welt gezählt zu werden, die das Bewusstsein der Menschen aufrütteln, den Belangen der Seele die gleiche Aufmerksamkeit zukommen zu lassen wie dem Körper, und die den Weg zur Erneuerung des Menschen bereiten und aus ihm einen neuen Menschen in einer neuen Welt machen.

11

Das Problem der Theodizee

- Die Antwortsuche auf das Leid
- Das Verständnis, die Interpretation und die Lösung des Problems

Mehmet S. Aydin

Die Antwortsuche auf das Leid

Die Erklärung des Übels und des Leides und in Verbindung damit die Theodizee, seiner wichtigsten Rechtfertigung in der philosophischen Literatur, stellt wahrscheinlich das schwierigste Problem der klassischen Fragen in Theologie und Metaphysik dar. Jede hoch entwickelte Religion, und insbesondere die monotheistischen Religionen, sahen sich mit dieser Problematik konfrontiert. Dessen Wichtigkeit besteht nicht nur darin, dass es sich hierbei um ein abstrakt philosophisches Problem handelt, um eine theoretische Fragestellung, sondern es hat die Form einer extrem schwierigen Frage, die in den Überzeugungen, ethischen Vorstellungen und im Geist der Menschen wurzelt, und, im Falle einer Religion wie dem Islam, mit dem Leben im Jenseits eng verbunden ist. Diese Frage ist mehr oder weniger latent vorhanden im Verstand und im Herzen all jener, die religiös denken, ob sie nun offen angesprochen ist oder nicht.

Von den Gelehrten des 20ten Jahrhunderts befasste sich Said Nursi am intensivsten mit dem Problem des Übels. Wie ich im nächsten Abschnitt erklären werde, gibt es dafür viele Gründe: menschlich-existenzielle, emotionale, theoretische und eschatologische. Nursi wusste, dass er bei dem Ausarbeiten des Themas der Theodizee einen ausgetretenen Pfad beschritt. Schon in der griechischen Philosophie, bei den Juden, Christen und den islamischen Philosophen des Mittelalters, sowie bei den Mu'taziliten und der sunnitischen *kalâm* (Religionsphilosophie) stellte es eine zentrale Frage dar. Ghazzali drückte der Art und Weise, wie dieses Problem in der islamischen Geschichte behandelt wurde, seinen Stempel auf. Seine Sicht des „*Laysa fi'l*

imkan abda' min ma kan", aus seinem berühmten Werk *Ihya' 'ulum al-din* entzündete eine heftige intellektuelle Diskussion und war Jahrhunderte lang Gegenstand von Kontroversen.[1]

Nursi folgte in der Thematik großteils Ghazzalis Fußspuren und übersetzte diesen arabischen Satz (‚die Theodizee Formel') so: „Im Rahmen des Möglichen gibt es nichts Besseres oder Schöneres als das, was existiert."[2] Verhält es sich wirklich so? Nursi schreibt: „Du sagst, ... dass *Schönheit, Güte, Anmut und Gerechtigkeit* das Universum umfassen. Was sagst du dann zu all dem *Abscheulichen, den Katastrophen, Krankheit, Kummer* und Tod, den wir um uns sehen?"[3] Besonders problematisch wird es, wenn die Betroffenen unschuldig sind, so wie Kinder und Tiere.[4] Treffender ausgedrückt: „Wie *gestattet* die Gnade und Schönheit des Absolut Schönen und Absolut Mitfühlenden, des Vollkommen Barmherzigen diese *unbeschreibliche* Abscheulichkeit und dieses *furchterregende* Unglück? Wie *lassen sie es zu?* Viele Leute denken an diese Fragen, auch wenn sie sie nicht stellen."[5]

Diese Fragen mussten nicht an Nursi von anderen herangetragen werden. Um sich diesen Fragen zu stellen, formulierte er sie auch selbst. Alle Kreatur hat nur eine kurze Lebenszeit, dann wird sie ausgelöscht.

„… Je mehr ich dies beobachtete, desto quälender wurde es mir bewusst. Mein Innerstes wollte weinen und klagen und angesichts des Schicksals auf-

---

[1] An einer Stelle im *Ihya'* werden einige Zusätze zu dieser Aussage gemacht: „Es ist nicht möglich, dass es etwas Schöneres (*ahsan)*, Vollständigeres *(atamm)* oder Vollkommeneres *(akmal)* als das, was existiert, gibt." Siehe *Ihya' 'Ulum al-Din,* Bd. 4 (Kairo 1968) 321. Eine wichtige mit dieser Frage verbundene Studie findet sich bei Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought* (Princeton 1999) 153-177.

[2] Nursi, *Risale-i Nur Külliyatı* (2 Bde.), (Istanbul 1994-1995) i, (2. Sua) 859-b. [im Folgenden *K.* genannt] *The Rays Collection* [Engl. Übersetzung] (Istanbul 1998) 39.

[3] *Ibid.* (Hervorhebung stammt von mir).

[4] *K.,* i, (12. *Mektup)* 365-b; Nursi, *Letters- 1928-1932* [Engl. Übersetzung] (Istanbul 1997) 64. Siehe auch:

> Aber angesichts der Manifestationen der göttlichen Namen Allbarmherziger und Lebensspender in dieser Großzügigkeit und überquellenden Fülle erscheinen die Namen der Vernichter und dem Alles ein Ende Setzender zusammen mit Tod und Trennung. Dies lässt sich offensichtlich nicht vereinbaren mit der allumfassenden Gnade von ‚Meine Barmherzigkeit umfasst alle Dinge' (Koran 7,156).

[5] *K.,* i, (13. *Lem'a)* 618-b; *The Flashes Collection* [Engl. Übersetzung] (Istanbul 2000) 104.

schreien. Mein Herz fragte den Himmel und begehrte auf gegen diese Bestimmung einer scheinbaren Schicksalswillkür des Lebens.“[6]

Wir sehen hierbei, dass das Problem der Theodizee aus dem Glauben zweier parallel verlaufender bzw. ineinander verschachtelter Aspekte und aus der Beobachtung besteht. Einerseits glaubt man an die Existenz eines *allwissenden, barmherzigen, allmächtigen* und *gerechten* Schöpfers, und andererseits sieht man „unermessliche fürchterliche“ *Abscheulichkeit, Katastrophen, Übel und Leid.* Kann man diese Aspekte miteinander in Einklang bringen? Wenn man es so ausdrückt wie im obigen Zitat, wie sollte dies möglich sein?

Denker wie Ghazzali versuchten, diese (scheinbaren) Gegensätze zu versöhnen und glaubten, es sei ihnen gelungen. Andere Denker in der islamischen Geschichte, wie z.B. Ibn al-Rawandi und Abu'l 'Ala al-Ma'arri beharrten darauf, eine derartige Versöhnung sei nicht möglich. Für diese Denker ist die Frage von David Hume essentiell wichtig: Möchte Gott das Böse verhindern und besitzt nicht die Macht dazu? Oder besitzt Er die Macht dazu und will es nicht verhindern? In diesem Fall würde man unterstellen, es würde Ihm an gutem Willen mangeln. Im ersten Fall birgt es die Unterstellung es mangele Ihm an Macht. Hat Er jedoch die Macht und den Wunsch, das Böse zu verhindern, warum existiert dann so viel Böses?[7]

Leibniz führte den Begriff der *Theodizee* in die moderne Philosophie ein und löste eine ausführliche Debatte über dieses Konzept aus. Humes Frage muss im Lichte von Leibniz' Theodizee betrachtet und beantwortet werden. Trotz einiger wichtiger Unterschiede ähneln Leibniz' Ideen denen von Ghazzali und Nursi: Diese Welt ist die beste aller möglichen Welten. Es gibt darin Böses, doch dies widerspricht nicht der Existenz der ‚göttlichen Gerechtigkeit' (dies ist die Bedeutung von ‚Theodizee').

Tatsächlich gab es in der Geschichte des Denkens viele unterschiedliche Versuche, dieses Problem zu lösen. Manche Denker versuchten es, indem sie die Auswirkung als Übel nicht akzeptierten. Wie im folgenden Abschnitt gezeigt werden wird, teilte Nursi teilweise diese Sichtweise, wenn er die Frage des Übels aus der Sicht der göttlichen Schöpfung betrachtete.

Andere Denker vertraten die Meinung, das Übel sei relativ und bevorzugten eine pantheistische Vorgehensweise, um dieses Problem zu lösen. Nursi

---

[6] *K.*, i, (13. *Sua) 852-a; The Rays Collection,* 22.

[7] Eine ausführlichere Diskussion findet sich bei Mehmet S. Aydin, *Din Felsefesi* (Ankara, Türkei 1992) 153 ff.

lehnte die Vorstellung, dass „alles Er ist" (*hame ust)* ab, und korrigierte es in die Aussage, dass „alles von Ihm stammt" (*hame az ust).*[8] Wie im nächsten Abschnitt ausführlich erörtert werden wird, versuchte Nursi, das Problem „angesichts der Manifestation der göttlichen Namen im Kontext der göttlichen Einheit (*tawhid)"* zu lösen. Eine Auffassung, die für das Thema von zentraler Bedeutung ist, wird hier angemessen in Betracht gezogen. „All die im Universum zu beobachtenden Schönheiten und Feinheiten, die Perfektion, all das Reizvolle, all die Wünsche, alle Fürsorge, all dies sind Sinn tragende Zeichen und Ausdruck von Übernatürlichem. Sie zeigen dem Herzen und dem Auge unausweichlich und ganz offensichtlich die Manifestationen der Allgüte, der Barmherzigkeit und Freigiebigkeit des Allgebenden Schöpfers."[9]

Andere Denker versuchten das Problem zu lösen, indem sie das Böse ausschließlich dem Menschen zuschrieben und versicherten, Gott schaffe nichts Böses. In der islamischen Geschichte vertraten die Mu'taziliten diese Denkrichtung. Nursi hielt diesen Zugang für falsch. Er sagt: „Weil die Mu'taziliten dieses Mysterium nicht verstanden, sagten sie: ‚Die Schöpfung des Bösen ist böse, und die Schaffung des Schlechten ist schlecht.' Und um den Allmächtigen Gott von aller Schuld freizusprechen, schrieben sie die Schöpfung des Bösen nicht Ihm zu. Damit lagen sie im Irrtum. Sie maßten sich an den Glaubensgrundsatz ‚Glaube an die Göttliche Bestimmung, sowohl das Gute, als auch das Schlechte kommen von Ihm' zu interpretieren."[10]

In Nursis Augen war auch die Erklärung der Zoroastrier nicht akzeptabel.

> Weil die Zoroastrier dieses Mysterium nicht durchdacht hatten, glaubten sie, dass es im Universum einen Schöpfer des Guten gibt, Yazdan genannt, und einen Schöpfer des Bösen, Ahriman. Doch der imaginäre Gott des Bösen, den sie Ahriman nannten, ist nie-

---

[8] *K.,* i (18 *Mektup*) 385-a; *Letters,* 107; *The Flashes Collection,* 60.

[9] *Ibid., The Words,* 541.

[10] *K.,* i (13. *Lem'a*) 621-b; *The Flashes Collection,* 110-111. In der Kritik an den Mu'tazilten in Bezug auf dieses Thema wird in der islamischen Literatur eher der Ausdruck *sie leugneten*, als das von Nursi verwendete *sie interpretierten* oder *maßten sich an zu interpretieren (te'vil)* verwendet. Dies ist ein gutes Beispiel für seine moderate Vorgehensweise bei der Bewertung verschiedener Sichtweisen zu religiösen Themen.

> mand anders als Satan, der - da er keine Schöpfermacht besitzt, lediglich die im freien Willen des Menschen befindlichen Anreize zum Bösen „Aneignung“ (*kasb)* hervorruft.[11]

Bevor wir Nursis Lösung zu diesem Problem diskutieren, möchte ich auf einen anderen Punkt hinweisen. Für Nursi war die Theodizee nicht nur eine wissenschaftliche Frage der ‚Philosophie’ oder der *kalâm*; in seinen Werken ist sie von existentieller Bedeutung. Sein eigenes Leben war geprägt von kaum zu beschreibender Beschwerlichkeit, von „Last und Leid“. Er litt auch darunter, einer Gemeinschaft anzugehören, die Tausenden Übeln ausgesetzt war.

> Weil ich von Natur aus für meine Mitmenschen großes Mitgefühl und Mitleid empfinde, habe ich das Leiden Tausender meiner Geschwister zusätzlich zu meinem eigenen Schmerz erlebt und fühle mich deshalb, als wäre ich schon Hunderte von Jahren alt....
> Angesichts des Leids Tausender Muslime und sogar schutzloser Tiere empfinde ich Schmerz und Mitleid, da dieses extreme Mitgefühl und Mitleid in meiner Natur liegt.... von hier aus bin ich mit den Muslimen aller Regionen durch den Glauben verbunden, als wären sie ein Teil von mir ...[12]

Nursi nimmt seine eigenen Erfahrungen als Beispiele und erklärt einerseits, wie er selbst durch „das Licht des Korans geheilt“ wurde und beschreibt gleichzeitig denen, die ihn umgeben und – teilweise weil sie mit ihm in Verbindung stehen – Kummer erlitten, die therapeutische Kraft der „Heilmittel“, die vom Koran und dem *Risale-i Nur* empfohlen werden.[13] In den meisten Traktaten des *Risale-Nur* finden sich Erörterungen eines oder mehrerer Aspekte der Theodizee. Doch im Zusammenhang mit dem Konzept der

---

[11] *K.,* i, (13. *Lem'a*) 619-b; *The Flashes Collection,* 107. Hierbei muss unbedingt angemerkt werden, dass heutige zoroastrische Denker und Religionsgelehrte diesen klassischen Ausdruck der islamischen Literatur als aus einem „Missverständnis des Zoroastrismus“ entstanden sehen. Weitere Informationen hierzu siehe Aydin, „Middle East: Ethical Traditions in the Ancient“, in L.C. Berker, Hrsg., *Encyclopedia and Ethics* (New York 1992) ii, 805-b-806-a.
[12] *K.,* i, (26. *Lem'a)* 718-b; *The Flashes Collection,* 320.
[13] Diese Aussage findet sich an vielen Stellen.

Göttlichen Vorherbestimmung (Prädestination) und der Willensfreiheit des Menschen wird dies am genauesten untersucht, allgemein bei den Erläuterungen über Ordnung und Zweck der Dinge und im besonderen bei der ästhetischen Betrachtungsweise. Ferner wird es bei der Erörterung von Naturkatastrophen, wie z.B. Erdbeben, und menschlichen Übeln in Verbindung mit ethischen Themen, wie z.B. der Tyrannei und der Beigesellung, in die Betrachtung einbezogen. Dieser Exkurs kann leider im Rahmen dieses Kapitels nicht erschöpfend behandelt werden. Daher werde ich versuchen, eine überzeugende Übersicht zu diesem Thema zu präsentieren.

Das Verständnis, die Interpretation und die Lösung des Problems

Die Existenz des sogenannten „Bösen“ wird im Koran bestätigt und Nursi war es wichtig, dass die Menschen lernen, was das Übel ist und warum es fortwährend existiert. Außerdem wollte er hinterfragen, ob alles, was allgemein als übel gilt, auch wirklich böse ist und versuchen, die Angelegenheit dadurch zu verstehen, indem er sie aus den unterschiedlichsten Blickwinkeln betrachtete.

Mehr als jede andere Frage wirft das Übel und Leid die Frage der Göttlichen Bestimmung (Prädestination) auf. Demgemäß analysierte er dieses Problem in seinem Traktat über die Göttliche Bestimmung (*Kader Risalesi)* im ‚Sechsundzwanzigsten Wort’ äußerst detailliert. Er würdigt die Schwierigkeit dieser Frage und versucht, allen möglichen Einwänden, insbesondere aus philosophisch-logischer Sicht, vorzugreifen. So sagt er: „Die Göttliche Vorsehung und die Entscheidungsfreiheit sind Glaubensaspekte, die die Grenzen des Glaubens und Gewissens aufzeigen. D.h. sie sind keine wissenschaftlichen Theorien.“[14] In diese Themen mischen sich Emotionen ein. Nursi weist selbst darauf hin, wenn er sagt, es solle nicht immer auf der Waage der Logik gewogen werden. So sagt er z.B. an einer Stelle: „Begeisterung und Enthusiasmus sind in diese ‚Lema’a (Fassette)’ eingeflossen und da ihr Überschwang die Prinzipien der Vernunft und die Waagschalen des Denkens

[14] *K.,i*, (26. *Söz)* 204-a; *The Words,* 477.

nicht berücksichtigt und ihnen auch nicht entspricht, sollte sie nicht auf den Waagschalen der Logik gewogen werden.“[15]

Nursi sieht das Problem des Bösen im Kontext der Göttlichen Bestimmung ähnlich wie die Ash'ariten. Göttliche Vorherbestimmung ist eine Form von göttlichem Wissen; in dieser Hinsicht entbehrt es des Bösen und Hässlichen. Alles existiert durch die göttliche *Schöpferkraft,* doch die Schöpfung ist allgemein und bezieht sich auf alle Ergebnisse. Unsere Aneignung (*kasb)* hingegen, die Ursache des Bösen, steht jedoch in einer ganz besonderen Beziehung und ist ein spezielles Ergebnis. Dies ist der Grund dafür, dass z.B. bei der Betrachtung von etwas Gerechtem aus dem Blickwinkel der Göttlichen Bestimmung dies manchmal aufgrund einer oberflächlichen und speziellen Sichtweise als tyrannisch erscheinen mag.[16]

Diese beiden Sichtweisen werden bisweilen unterschiedlich ausgedrückt, z.B. als äußeres und inneres Gesicht der Dinge (*mülk ve melekut).* Die Wichtigkeit dieser beiden Begriffe im Sufismus und insbesondere in Ghazzalis Werken ist wohlbekannt.[17] Wenn wir der Meinung sind, dass es „Zustände gibt, die mit der Würde und Vollkommenheit der Macht des Ewig Angeflehten Einen unvereinbar sind“ dann betrachten wir laut Nursi „*das äußere Gesicht*, das auf diese manifeste Welt gerichtet ist (*mülk ve zahir).*“ „Doch im inneren Gesicht der Realität *(melekutiyet ve hakikat),* das auf den Schöpfer gerichtet ist, ist alles offensichtlich und schön. Die Macht wird zu recht damit in Verbindung gebracht und es ist nicht unvereinbar mit seiner Würde.“[18]

Aufgrund der *hermeneutischen Schwierigkeiten*, ein Begriff, der oft in der modernen philosophischen Literatur verwendet wird, können wir den ganzen Umfang der Realität nicht erkennen. Die meisten Hindernisse ergeben sich erstens daraus, dass wir bei der Betrachtung des Problems des Übels und Leids

---

[15] *K.,* i, (3. *Lem'a)* 584-a; *The Flashes Collection,* 29.

[16] *K.,* i, (12. *Mektup)* 365; *Letters* – 1928-1932, 62-63.

[17] Im „*Kitab al-Tawhid wa'l-Tawakkul“* aus dem *Ihya' 'ulum al-din* untersucht Ghazzali diese Frage in einem sehr ähnlichen Rahmen. Er betrachtet sie aus der Sicht der Göttlichen Vorsehung (qadar), der Aneignung, dem freien Willen, äußeren und inneren Ursachen, und schließlich des Konzepts der inneren und äußeren Dimension der Dinge (*mulk* und *malakut).* Siehe *Ihya',* iv, 308 ff. Vgl. A. J. Wensinck, *La pensée de Ghazzali* (Paris 1940) 84 ff, und vom selben Autor, „On the Relation between Ghazzali's Cosmology and His Mysticism“, *ap. Med. AK.V. Wetenschappen* (Amsterdam), Bd. 75 (1933).

[18] *K.,* i, (22. *Söz)* 121-b; *The Words,* 300-301.

Schwierigkeiten haben, die inneren und äußeren Dimensionen der Dinge als Ganzes zu sehen. Zweitens wissen wir, dass bestimmte Dinge weder vollkommen klar, noch völlig unklar sind. Sie öffnen die Tür zur Vernunft, aber zwingen einen nicht dazu, zu glauben. Es wäre falsch, über derartige Angelegenheiten endgültige Urteile zu fällen.[19] Das heißt, wir können nicht etwas, das von Natur aus nicht offensichtlich ist, als klar wahrnehmen. Drittens sind wir als Menschen selbstzentriert und sehen daher Dinge oberflächlich, was zu einer falschen Interpretation der Dinge führt. Die Dinge, die unseren Interessen widersprechen, betrachten wir als „schlecht". Wir betrachten sie oberflächlich und kommen zum Schluss, sie seien „böse".[20] Viertens ist unser Blickfeld so eng, dass wir die Einheit Gottes nicht erkennen. Als Ganzes betrachtet sieht man deutlich z.B., dass „durch das Mysterium der göttlichen Einheit ...alle Geschöpfe, und insbesondere die Lebewesen, in der Tat wahrhaft gehaltvolle, signifikante Früchte hervorbringen und von allgemeinem Nutzen sind."[21] Fünftens können wir nicht so sehr eine effektive Verbindung herstellen zwischen unseren Fähigkeiten des Wissens und Verstehens (epistemologische Fähigkeiten), und können daher nicht „alle Aspekte" einbeziehen und sie erfassen. „Du kannst daher nicht sagen ‚ein Aspekt reicht mir', denn wenn dein *Verstand* zufriedengestellt ist, dann will auch dein *Herz* seinen Anteil, und auch deine *Seele* will ihren Teil. Auch deine *Phantasie* möchte ihren Anteil am Licht. Die anderen Perspektiven sind daher ebenso wichtig, denn jede öffnet den Blick auf andere Dinge."[22]

Die Wichtigkeit dieser letzten Ausführung ist bemerkenswert in Hinblick auf die ‚verwandte Epistemologie', und es ist lobenswert, dass Nursi ihr gebührend Aufmerksamkeit schenkte. Diese epistemologische Vorgehensweise stimmt mit der Vorgehensweise des Korans überein. Bekanntermaßen verlangt der Koran von uns, dass wir die Zeichen *(ayat)* in uns *(anfus)* und in der Außenwelt (*afaq)* sowie aus Vergangenem (*sunan al-awwalin)* verstehen (kognitive Erfahrung), dass dieses Verständnis uns berührt (sensitive Erfahrung),

---

[19] *K.,* i, (24. *Söz)* 147-b; *The Words,* 350. Vgl. *Words,* 615.

[20] *K.,* i, (18. *Söz)* 89-b; *The Words,* 241. Siehe auch *ibid.:* „Da der Mensch selbstzentriert ist, richtet sich seine Schlussfolgerung nach den Ergebnissen, die ihn betreffen, und er hält sie für schlecht."

[21] *K.,* i, (2. *Sua)* 852-a; *The Rays Collection,* 22.

[22] *K.,* i, (33. *Söz)* 317-b; *The Words,* 723.

dass wir die Schönheit der Dinge, die wir sehen, erkennen (ästhetische Erfahrung) und dass wir dem Schöpfer danken (moralische Erfahrung).[23]

Kehren wir zum eigentlichen Problem zurück, dann können wir mühelos folgendes feststellen: Nursi untersucht das Böse nicht innerhalb der *göttlichen Schöpfung*, sondern innerhalb *menschlicher ‚Aneignung'* und sagt: „In der göttlichen Schöpfung kann es nichts Böses geben." Als Beweis dafür bringt er zahlreiche Beispiele. Können wir die Sonne oder den Regen als „schlecht" ansehen, da wir annehmen, sie fügten einigen Wesen Schaden zu? Aus der Sicht der „Manifestationen der göttlichen Namen" betrachtet, die für Nursis Verständnis der Theodizee von zentraler Bedeutung sind, sind beide weder gut noch schlecht. Ich möchte noch einige weitere Punkte, die hierfür von Bedeutung sind, erwähnen. Nursi sagt: „Diese Welt ist... ein sich ständig erneuerndes Notizbuch des Vorewigen Schreibers, das beständig beschrieben und ausgelöscht wird; jeder Frühling ist ein vergoldeter Buchstabe, und jeder Sommer eine schön komponierte Ode; ....es ist aus Spiegeln geformt, die die *Manifestationen* der *Namen* des Allglorreichen Schöpfers spiegeln und erneuern; es ist ein Saatbeet des Jenseits...."[24]

Diese Aussage ist eine der grundlegenden Ideen insbesondere in der sufischen Literatur. Denker, die mit der sufischen Theorie rangen, wie z.B. Ibn al-'Arabi und 'Abd al-Karim Jili, sahen die Welt als Spiegel, in dem sich die göttlichen Attribute spiegeln (*mir'at al-haqq).*[25] Die Manifestation der Attribute ist die Realität, die der Entstehung und der Verwandlung der Dinge zugrunde liegt.

> Der Erhabene Schöpfer des Universums besitzt zwei Arten von Namen, diejenigen, die sich auf Seine *Herrlichkeit* beziehen, und diejenigen, die sich auf Seine *Schönheit* beziehen. Da diese Namen in Erscheinung treten wollen, um ihre Verfügungen durch verschiedene Manifestationen zu zeigen, hat der Würdevolle Schöpfer im Universum Gegensätze miteinander verbunden. Er stellte sie einander gegenüber und gab ihnen eine aggressive und defensive Position in

---

[23] Eine ausführliche Diskussion findet sich bei Aydin, *Islamin Evrenselligi* (Istanbul 2000).

[24] *K.,* i, (26. *Lem'a)* 707-a; *The Flashes Collection,* 299.

[25] Siehe Ibn al-'Arabi, *al-Futuhat al-Makkiya* (Cairo 1876) ii, 126; Jili, *al-Insan al-Kamil* (Cairo 1328), i, 53. Zitiert in Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought,* 104.

> der Form eines weisen und nutzbringenden Wettbewerbs. Dadurch, dass die Gegensätze gegenseitige Übergriffe hervorrufen, bringt es Konfrontation und Veränderung in das Sein, so dass im Universum das Gesetz von Wandel und Veränderung sowie die Prinzipien von Fortschritt und Progression herrschen.
> Für die Menschen, dem Endziel der Schöpfung, schuf Er diese Konstellation der Gegensätze angemessen, gab ihnen Grund zur Auseinandersetzung und ermöglichte den Fortschritt der Menschen, und stattete so die Anhänger des Teufels mit bestimmten Eigenschaften aus, mit denen sie die Gläubigen herausfordern sollten.[26]

Zahlreiche Passagen im *Risale-i Nur*, die sich auf die Frage der Manifestation beziehen, bringen ähnliche Gedanken wie die im vorigen Abschnitt genannten zum Ausdruck. Einige beziehen sich auf das in der Welt der Natur manifestierte Leben, und einige auf die Manifestationen im menschlichen Leben. In diesen Manifestationen gibt es zahllose Beispiele für Weisheit, von denen einige im vorigen Zitat erwähnt wurden. Die Gegensätze, die wir beobachten, wie Gut und Böse, Nutzen und Schaden, Schönheit und Hässlichkeit, sind die Mittel zu Existenz, Fortschritt und Erfolg.[27]
Wie alle Denker, die die Existenz des Bösen mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinbaren können, glaubte Nursi, dass die Schönheit und das Gute in der Welt überwiegen: „Universale Beispiele für Gutes, universaler Nutzen, universale Gaben und universale Beispiele von Schönheit werden dadurch offenbar, dass es wenige Beispiele von Bösem, Missgeschick, Katastrophen und Hässlichkeit gibt."[28] Diese Sicht wird auch an vielen Stellen im *Risale-i Nur* zitiert. All diese Passagen weisen auf folgende Schlussfolgerung hin: Sowohl die Struktur der Welt, als auch die Existenz des freien Willens und die Entscheidungsfreiheit des Menschen führen dazu, dass bestimmte Fehler auftauchen und Ereignisse, so genannte Unglücke, geschehen. Wie in der Tradition von Farabi- Ibn Sina häufig betont wurde, sind die Kreaturen nicht in der Lage, stets den ausgewogenen Weg, der ihnen angeboten wird,

---

[26] *K.,* i, (13. *Lem'a)* 623-b, *The Flashes Collection,* 115.
[27] *K.,* i, (29. *Söz)* 239-a; *The Words,* 552-553.
[28] *K.,* i, (2. *Sua)* 859-b; *The Rays Collection,* 39; und *K.,* I, (24. *Mektüp)* 581-a ff; *Letters,* 338 ff.

anzunehmen, da sie nicht frei von Fehlentscheidungen sind. Dafür kann man Gott nicht Ungerechtigkeit vorwerfen. [29] Nursi vertritt eine ähnliche Meinung, wenn er sagt: „Denn die Fehler sind ursachenbedingt und aufgrund der Unfähigkeit diese Auswirkungen abzuwehren."[30] *Dieser Grad* von Mangelhaftigkeit ist der Zustand der Existenz in *dieser Welt* (in dieser Form). Denn „Das Leben findet durch Aktion zur Perfektion, die Sorgen treiben es zum Fortschritt. Das Leben manifestiert verschiedene Handlungen durch die Offenbarung der göttlichen Namen, es wird geläutert, erfährt Stärke, entfaltet sich und breitet sich aus. Es wird zu einer beweglichen Feder und *schreibt den ihr zugedachten Weg selbst,* es erfüllt seine Pflicht. ..."[31]

Aus dieser Perspektive ist selbst „die Erschaffung des Teufels gut, da er die Ursache für Streben und Wetteifer ist, die Quelle des spirituellen Fortschritts des Menschen, und ebenso ist die Erschaffung seiner Spezies gut; ihre Erschaffung ist in dieser Hinsicht schön."[32] Ohne Wandel und Transformation kann es kein Leben geben, und Wandel und Transformation erfordern *Zerstörung.*[33]

Es wäre ein Fehler, das Konzept der Zerstörung zu sehr zu betonen, weil unsere Fähigkeiten bestimmte Mängel aufweisen. Grundlegend für das Universum ist „die gegenseitige Unterstützung und Ergänzung, das Eingehen auf die Bedürfnisse der anderen, die gegenseitige Solidarität und Abhängigkeit, die Ordnung.....[es gibt] universale Weisheit, vollkommene Anmut, und allumfassende Gnade. ..."[34] Auf diese Weise zeigt sich die kosmische Gerechtigkeit. Mit dieser „Weltsicht" drückten Nursi und Denker wie er ihren

---

[29] Vergleiche *Alfarabis Philosophische Abhandlungen,* Hrsg. F. Dietrici (Leiden, Niederlande 1880) 9.

[30] *K.,* i, (22. *Söz)* 121-b ff; *The Words,* 301.

[31] *K.,* i, (12. *Mektup)* 366-a; *Letters,* 65. Mir scheint, dass der Ausdruck ‚schreibt den ihr zugedachten Weg selbst' eine ‚beiläufige Bemerkung' ist. Denn diese Vorgehensweise, die in der ‚Prozessphilosophie' und in den Schriften Muhammad Iqbals betont wird, schreibt im islamischen Denken den Kreaturen eine partielle Autonomie zu, d.h. es wird die Möglichkeit anerkannt, dass sie, wenn auch nur in geringem Maße, Entscheidungen selbst treffen. Es ist nicht leicht, diese Sichtweise in den Rahmen des *Risale-i Nur* anzusiedeln. Mehr dazu bei Aydin, *Alemden Allaha* (Istanbul 2000).

[32] *K.,* i, (2. *Sua*) 859-b; *The Rays Collection,* 40.

[33] Siehe *K.,* i, (*Mektup)* 481-a; *Letters,* 339. Siehe auch (26. Söz) 209-a; *Words,* 487-488.

[34] *K.,* i, (22. *Söz)* 126-b; *The Words,* 309.

Optimismus aus. In dieser Sichtweise ist die ‚Existenz' für sich genommen ‚gut'. Pessimismus, und indirekt verbunden damit Furcht und Angst, entstehen aus einem Missverständnis der Beziehung zwischen Existenz und Nichtexistenz. Nursi sagt:

> Alle Wissenschaftler, die sich mit der Realität beschäftigt haben, sind übereingekommen, dass die Existenz Licht, Substanz und Segen ist, während die Nichtexistenz Dunkelheit, Leere und Nichts ist. Die Obersten der Leute der Vernunft und die Obersten der Menschen des Herzens stimmen überein, dass in der letztendlichen Analyse alle Beispiele für Gutes, Schönheit und Vergnügen aus der Existenz hervorgehen, und dass alles Schlechte und Böse, Katastrophen, Leid und sogar die Sünden der Nichtexistenz zuzuschreiben sind....[Zum Beispiel] ist der Unglaube Leere, da er eine Leugnung der Glaubenswahrheiten darstellt.[35]

Doch Tod und Zerstörung bedeuten nicht immer Auslöschung. Viele Menschen betrachten alle Formen von Vergänglichkeit als „Böse", weil sie dies nicht wissen, und sie befinden sich im Irrtum.[36] Meistens handelt es sich um ein „Erneuern der Inschriften."

> Aus der Sicht der Realität gehören die Schönheit und Vollkommenheit in den Dingen zu den göttlichen Namen und sind ihre Abdrücke und Manifestationen. Da die Namen ewig und ihre Manifestationen fortwährend sind, müssen ihre Abdrücke sicherlich beständig erneuert, aufgefrischt und verschönert werden. Sie vergehen nicht in die Nichtexistenz, nur ihre relative Bestimmung ändert sich; ihre Realitäten, Essenzen und Identitäten, die Mittel zu Schönheit und Liebreiz, Pracht und Vollkommenheit, sind unvergänglich.[37]

Der Tod z.B., der von den Menschen normalerweise als Unglück angesehen wird, ist ein „Wechsel von relativen Bestimmungen". Er ist die Einführung

---

[35] *K., i, (4. Sua)* 882-b; *The Rays Collection,* 89-90.
[36] *K.,* i, (24. *Mektup)* 481-b; *Letters,* 339 und (2. *Sua*) 853-b; *The Rays Collection,* 25.
[37] *K. i*, (24. *Mektup)* 481-b; *Letters,* 340.

in das ewige Leben und keine Auslöschung.[38] Er bedeutet „den Übergang von der Sphäre der Materie zur Sphäre des Wissens; die Menschen gehen von der manifesten Welt über zur Welt des Ungesehenen; sie wenden sich ab von der Welt des Wandels und der Vergänglichkeit hin zu den Welten von Licht und Ewigkeit."[39]

Wenn wir die Müdigkeit, Krankheit und das Alter in diesem weltlichen Leben betrachten, und sehen müssen, dass unsere Lieben in das Reich der Ewigkeit eingehen und sich wünschen, aus dem Leben entlassen zu werden, dann können wir erkennen, dass der Tod in Wirklichkeit ein Geschenk Gottes ist.[40] Gäbe es nur das irdische Leben, dann wäre der Tod ein Übel. Es wäre nicht möglich, den Tod Unschuldiger zu erklären. Doch der vergängliche Besitz und Reichtum der Unschuldigen ist wie eine milde Gabe und wird schließlich zu ewigem Eigentum. Wenn sie ihr vergängliches Leben verlieren, dann bekommen sie dafür das ewige Leben und den Status eines Märtyrers. Dies trifft genauso auf Naturkatastrophen zu. So unterscheiden Erdbeben z.B. nicht zwischen Sündern und Unschuldigen. Das ist eine Folge der göttlichen Gesetze, die im Universum gelten (*sunnatullah).* Würde es diese Unterscheidung geben, wären die Menschen gezwungen zu glauben und sich zu ergeben. Dann wäre jedoch diese Welt von Leben und Tod (Koran 67,2) nicht länger ein Ort von Prüfung und Befragung. Die Menschen würden ihre soziale Verantwortung nicht verstehen.[41] Da der Mensch „die Frucht des Baums der Schöpfung, sein am weitesten entwickelter Teil ist", das Herz und Zentrum des gesamten Universums[42], muss er seine Verantwortung erkennen können. Die Stellung und Aufgabe der Menschen ist es

> *In ergebener Anerkennung* die Souveränität der Herrschaft, die sich im Universum zeigt *zu bestätigen,* und ihre Vollkommenheit und Tugenden *zu bestaunen*... die edlen Namen, die alle wie verborgene Schätze sind, auf den Waagschalen der Wahrnehmung zu wiegen. *Ihr Wert* muss mit dem kritischen Herzen *wohlwollend bestätigt* werden. ... die

[38] *K., i,* (2. *Sua)* 853-b; *The Rays Collection,* 25.
[39] *K.,* i, (24. *Mektup)* 481-b; *Letters,* 340.
[40] *K.,* i, (17. *Söz)* 77-b; *The Words,* 220; und (1. *Mektup)* 348-, *Letters,* 24.
[41] *K.,* i, (14. *Söz)* 66-b-67-a; *The Words,* 186.
[42] *K.,* i, (15. *Söz)* 69-a-70-b; *The Words,* 193.

> Geschöpfe, Erde und Himmel, die die Seiten und Blätter der Korrespondenz der Feder der Macht sind, müssen *studiert und erwogen werden*... die Verzierungen und subtile Kunstfertigkeit in den Dingen soll bewundernd wahrgenommen werden. ...[43]

Sehen wir diese Aussagen zusammen mit der vorher erwähnten „epistemologischen Ganzheit" (die Empfehlung, sich aller Perspektiven zu bedienen), dann verstehen wir, wie Nursi eine organische Verbindung zwischen Wissen, Kunst, Ethik und Glaube herzustellen sucht, und wie wichtig dieser Versuch für das Verständnis (und sogar für die Lösung) des Problems der Theodizee war.

Meiner Ansicht nach haben wir es hier mit einem guten Beispiel für „verwandte Epistemologie" zu tun. Diese nahm eine wichtige Stellung im Denken der „klassischen türkischen Muslime" der zweiten konstitutionellen Periode sowie im Denken von Muhammad Iqbal auf dem indo-pakistanischen Subkontinent ein. Die Reaktion auf die positivistischen Strömungen, die zu jener Zeit langsam in der islamischen Welt Einfluss gewannen, muss dazu beigetragen haben und bildete den allgemeinen epistemologischen Boden für ihr Programm, „den aktiven Menschen und die aktive Gemeinde", „lebendige Religion und ein von der Religion geprägtes Leben."

Unter dieser Prämisse fallen dem Menschen wichtige Aufgaben zu. Nursi sagt in diesem Zusammenhang, dass in den Menschen durch die Göttliche Vorsehung wertvolle Programme gelegt wurden, doch „in Hinblick auf Zerstörung und Übel kann der Mensch unendlich viele Verbrechen begehen, wohingegen seine Macht in Bezug auf Gestaltungskraft und Gutes verschwindend gering ist. Ja, er vermag an einem Tag ein Haus zu zerstören, das in hundert Tagen nicht erbaut werden kann."[44] Nursi vertrat die Ansicht, dies solle uns nicht zur Verzweiflung treiben. Er lehrte, wir sollten die angenehme Seite der Medaille betrachten. „Liebe", sagt Nursi, „[ist] des Menschen süßestes, angenehmstes und wertvollstes Gefühl: mit Hilfe des Mysteriums der göttlichen Einheit verleiht sie dem winzigen Menschen die Ausdehnung und Weite des Universums und macht ihn zum Höchsten über die Tiere."[45] Er muss nur „Den Schöpfer über den Egoismus in [seiner]

---

[43] *K.,* i, (23. *Söz)* 141-b; *The Words,* 338.
[44] *K.,* i, (23. *Söz)* 136-b-137-a; *The Words,* 329-330.
[45] *K.,* i, (2. *Sua)* 853-a; *The Rays Collection,* 24.

Seele stellen ...“[46] Wenn er dies vermag, dann kann er die Auseinandersetzung mit dem Bösen bestehen. Wie der Koran sagt und Nursi betont, geschieht das meiste Übel („Verderbnis“) in der Natur, auf dem Land und im Meer, auf Grund dessen, was der Mensch mit eigenen Händen erwirkt hat (‚erworben' – *kasb)* (Koran 30,40). Durch einen umsichtigen, mitfühlenden, liebevollen und verantwortlichen Umgang mit der Natur werden die Menschen eher konstruktiv als destruktiv.

Die Übel aufgrund von ethischem Verfall sind das Werk der Menschen. Nursi nahm an, dass einige Naturkatastrophen das Ergebnis unserer moralischen Übel (Verantwortungslosigkeit, Unmenschlichkeit …) seien, und folgt damit der herrschenden islamischen Linie.[47] Wir sollten aus Naturkatastrophen lernen. Einige von ihnen sind Warnungen Gottes, ja sogar ein göttlicher Gefallen.[48] Für uns, und das dürfen wir nicht vergessen, sind sie auch Prüfung und Test. Sorgen und Nöte gewinnen an Bedeutung, wenn sie als wichtig angesehen werden, und sie verlieren an Bedeutung, wenn sie als unwichtig angesehen werden.[49] Sind wir entschlossen und geduldig, dann können wir den Verheerungen entgegentreten und widerstehen. Einiges Unglück sollte auch als Buße für unsere Sünden verstanden werden.[50]

Nursi glaubte, die in der menschlichen Natur verankerten Übel und Schwierigkeiten sollten uns nicht hoffnungslos werden lassen. Der Pessimismus hält die Menschen davon ab, die Fähigkeiten und Möglichkeiten zu entwickeln, die der Allmächtige Gott ihnen gab, um sie für das Gute einzusetzen. Der Pessimismus beinhaltet daneben einen Widerspruch zum Glauben, wenn im Koran steht:

> „Verzweifle nicht an Gottes Gnade“. Der Pessimismus ist keine Eigenschaft des Gläubigen, nur die, die nicht glauben, verzweifeln. Denn „Für die Menschen der Irreleitung ist die Welt voller Tod, Trennung und Nichtsein; für sie wird das Universum zur Hölle...

---

[46] *K.,* i, (24. *Söz)* 157-b; *The Words,* 369. Die letzten hier zitierten Sätze erinnern ganz besonders an Muhammad Iqbal. Mehr dazu siehe Aydin, *Islam Felsefe Yazilars* (Istanbul 2000) 107-177.

[47] *K.,* i, (2. *Lem'a)* 582-b; *The Flashes Collection,* 26.

[48] *Ibid.*

[49] *K.,* i, (2. *Lem'a)* 583-a; *The Flashes Collection,* 27.

[50] *K.,* i, (2. *Lem'a)* 582-b; *The Flashes Collection,* 26.

> Doch durch das Mysterium des Korans zeigt sich ein Licht der Existenz, das von der Vorewigkeit bis zur Nachewigkeit scheint....“[51]

Um sich diesen Optimismus zu bewahren, muss man in Nursis Augen an die Göttliche Bestimmung glauben, seinen Willen dazu gebrauchen, Gutes zu tun, die Dinge als Ganzes sehen, sich nicht in Kleinigkeiten verlieren, nicht allzu sehr seinen Trieben nachgehen, und den Einen der Schönheit und Herrlichkeit hinter allem, was geschieht, erkennen und glauben, dass nichts, das Er erschafft, vergebens oder ohne Zweck ist.

Diese Geisteshaltung brachte ihn dazu, den Optimismus noch eine Stufe weiterzuführen und den Vers „Gott erschafft alles in der bestmöglichen Weise“ (Koran 32,7) folgendermaßen zu deuten: „In allem, sogar in den anscheinend hässlichsten Dingen, gibt es einen Aspekt wahrer Schönheit. Ja, alles im Universum, jedes Ereignis, ist entweder von sich aus schön, was *‚essentielle Schönheit'* genannt wird, oder es ist schön in Hinblick auf seine Auswirkungen, was *‚relative Schönheit'* genannt wird.“[52]

Schlussfolgerung

Wie bereits erwähnt, diskutiert Nursi das Problem der Theodizee aus unterschiedlichen Blickwinkeln. Bevor er sich mit dem Problem der Theodizee befasst, versucht er, die Psychologie des Menschen zu verstehen und zu erklären: In welchen *emotionalen* und *intellektuellen* Schwierigkeiten befindet sich der Mensch angesichts des Bösen? Mit seinen wissenschaftlichen und intellektuellen Erklärungen und Analysen versucht Nursi, den emotionalen Schwierigkeiten Rechnung zu tragen und sie zu zerstreuen. Anders ausgedrückt, seine Erklärungen haben letztendlich das Ziel, eine „spirituelle Heilung“ zu bewirken. Wenn dies erreicht zu sein scheint, beendet er die Diskussion und folgt somit nicht dem Pfad eines analytischen, kritischen Philosophen oder z.B. eines *kalâm* Gelehrten der mu’tazilitischen Schule wie Qadi ’Abd al-Jabbar, der sagt „Ich gehe so weit, wie die Beweisführung mich bringt“. Er schließt einen Großteil der Argumente aus Philosophie und

---

[51] *K.,* i, (24. *Mektup)* 486-b; *Letters,* 351.
[52] *K.,* i, (18. *Söz)* 889-b; *The Words,* 240.

kalâm, die mit diesem Thema verbunden sind, ein, doch er diskutiert sie nicht detailliert im Licht der anderen. Als Folge davon entspricht die Anzahl der Argumente im *Risale-i Nur* nicht dem Reichtum des in ihm enthaltenen Wissens.

Vielleicht ist es eine Folge hiervon, dass Nursi gelegentlich das Prinzip der wissenschaftlichen Bescheidenheit, dem er üblicherweise große Bedeutung beimisst, außer Acht lässt, da sein vorrangiges Ziel die *Glaubensgewissheit* ist. So finden wir häufig Ausdrücke wie „Die Zwölfte Lem'a (12. Fassette des Lichts), die die Stärke von Sonnen besitzt"[53], oder „Im Vierundzwanzigsten Wort wird anhand äußerst kraftvoller und überzeugender Beweise aufgezeigt, dass..."[54] Wie bereits ausführlich erläutert, stellt die Theodizee das Hauptthema des Vierundzwanzigsten Wortes dar. Doch es ist der Autor selbst, der sagt, dass die Theodizee vielmehr eine Herzensangelegenheit [„Zustand" – *hal*] und eine Gewissensfrage ist, als eine Frage von Wissenschaft und Intellekt.[55] Es versteht sich, dass eine derartige Frage keine „kraftvollen und überzeugenden Beweise" enthalten kann. („Kraftvolle Beweise" und ähnliche Ausdrücke werden häufig in der klassischen *kalâm* Literatur verwendet.)

Diese Kritikpunkte ändern nichts an der Tatsache, dass Nursi das Problem der Theodizee im *Risale-i Nur* in beachtlichem Detail anging. Dies verdient natürlich mehr Beachtung, denn anders ist es nicht möglich, die Fülle von Wissen und Denken des Autors aufzuzeigen.

---

[53] *K.,* i, (22. *Söz)* 130-a; *The Words,* 315.
[54] *K.,* i, (2. *Sua)* 859-b; *The Rays Collection,* 40.
[55] *K.,*i, (3. *Lem'a)* 584-a; *The Flashes Collection,* 29, [The Words, 477].

12

Die Apokalypse

- Der Umgang mit den Endzeitprophezeiungen

Barbara Freyer Stowasser

Eschatologie ist der Glaube an das Ende der Welt und beschäftigt sich mit dem endgültigen Schicksal der Menschheit und der Welt. Im Judentum, Christentum und im Islam wird Gott das Ende der Geschichte herbeiführen und damit Sein Jüngstes Gericht. Vor fast vierzig Jahren schrieb der japanische Korangelehrte Toshihiko Isutzu

> Das ethisch-religiöse System des Korans basiert, grob gesagt, auf dem Konzept der Eschatologie.
> Anders gesagt existiert die Ethik der seienden Welt nicht einfach als selbstgenügsames System, sondern seine Struktur ist zutiefst bestimmt vom ultimativen (eschatologischen) Ende, wozu die existierende Welt *(al-dunya)* bestimmt ist. Im islamischen System soll der Gedanke an, oder vielmehr die lebendige Vorstellung vom Jenseits als höchstes moralisches Prinzip für das Verhalten der Menschen dienen.[1]

Beide Teile dieser Aussage treffen auf das Werk von Said Nursi zu. So wie sich die Schriften Said Nursis auf den koranischen Text konzentrieren, so diente das Thema des „(eschatologischen) Ziels, wofür die existierende Welt bestimmt ist" als beständiger und herausragender Bezugspunkt für Nursis häufige und detaillierte Definitionen von Wahrheit, Wirklichkeit und Güte, d.h. der Moralität. Sein „erstes in Barla geschriebene Traktat"[2] handelt vom Thema *Wiederauferstehung und Jenseits.* Dieses Traktat, bekannt als das *Zehnte Wort,* wurde von Nursi im Jahre 1926 in Barla verfasst, zu Beginn seines

---

[1] Toshihiko Isutzu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal 1966), 108.
[2] Şükran Vahide, „The Life and Times of Bediuzzaman Said Nursi", in *Muslim World,* Bd. 89 (3-4) Juli-Oktober 1999, 227.

achteinhalb Jahre währenden Exils in diesem kleinen Dorf in den Bergen Westanatoliens. Man kann es als einen der Eckpunkte des Gesamtwerks des *Risale-i Nur* ansehen. In diesem Kapitel möchte ich kurz das Thema der Apokalypse als Element in Nursis Vorstellung von Eschatologie untersuchen.

„Apokalypse" bedeutet Unglück, kosmische Katastrophe, die letzte Feuersbrunst, das Ende der Welt. In der Heiligen Schrift ist sie eine Vision über die Form, welche die eschatologischen Ereignisse annehmen werden. Die reiche jüdische Tradition apokalyptischer Visionen[3] wurde von Jesus und seinen Jüngern übernommen[4], insbesondere von Johannes von Patmos aus der zweiten Generation, der das Buch der Offenbarungen schrieb[5]. Sowohl in der jüdischen, als auch in der christlichen Heiligen Schrift ist die Idee der Apokalypse mit dem Konzept des *Chiliasmus* oder *Millenarismus* verknüpft, mit dem Glauben an das Königreich der Heiligkeit, des Friedens, der Gerechtigkeit und des Überflusses, das eine messianische Figur (David, oder von der Familie Davids stammend im Glaube der Juden, oder Christus bei seiner Zweiten Wiederkehr für die Christen) auf der Erde vor dem Jüngsten Gericht errichten wird. Obwohl der Begriff *millenium* ein Tausendjähriges Reich bezeichnet, ist seine Dauer weniger wichtig. Von Bedeutung ist jedoch, dass nach bestimmten Vorzeichen, die das durch Naturkatastrophen herbeigeführte Ende der normalen Zeit ankündigen, und nach einer Periode der Reinigung und Umwandlung die Menschheit ihr Endstadium auf Erden erreichen wird, wo alle Konflikte gelöst und alle Ungerechtigkeiten beseitigt werden.

Im Islam wird das Thema des letzten Kampfes zwischen Gut und Böse und die triumphale Beseitigung aller Ungerechtigkeiten auf Erden durch eine messianische Figur im Koran grob dargestellt, doch auf die Details wird in den Hadithen ausführlich eingegangen. Der Koran nennt zwar einige der „Zeichen der Stunde", nämlich den Zerfall der etablierten familiären, sozialen und ökonomischen Normen (80,34-37; 81,4; 70,10-14), ein „Wildes Tier auf Erden" wird kommen (27,82), die Völker von Gog und Magog werden ihren alten Grenzwall durchbrechen und auf die Erde niederfahren und die

[3] Wie z.B. in den Büchern von Ezra, dem Zweiten Isaiah, Jeremiah, Ezekiel, Daniel, Joel und Zachariah.
[4] Vgl. Matt. 24:3-25:46; Lukas 21:5-36; und Paulus Thess. 4:13-5:3.
[5] Geschrieben circa 95 n.Chr.

Menschen heimsuchen (21,96-97) und auch Jesus ist „ein Zeichen der Stunde“ (43,61).
Im Hadith erfahren wir mehr über die Konflikte und Probleme des sozialen Zusammenbruchs und des moralischen Zerfalls, die auf das Ende hindeuten. In den klassischen, kanonischen Hadithsammlungen nach *musannaf* Art (d.h. in denen die Hadithe nicht nach dem ersten Überlieferer, sondern nach dem Thema angeordnet sind), werden sie in einem separaten *kitab* (Buch) unter dem Titel *fitan* (Prüfungen, die am Ende der Zeit stattfinden werden)[6] zusammengefasst. Im Jahre 1999, als im Zusammenhang mit dem Kalenderwechsel vom 2ten zum 3ten Jahrtausend im Westen millenaristische Furcht aufkam und auch profane Besorgnis über mögliche „Y2K“ Computerabstürze weit verbreitet war, gab es selbst in der muslimischen Welt, insbesondere in den arabischen Ländern, eine Flut von apokalyptischen Publikationen, obwohl man das Jahr 1420 der Hijra (des islamischen Kalenders) schrieb. Zu jener Zeit erschienen im Internet auf Englisch abgefasste Listen der „Zeichen der Stunde“. Eine dieser Internetseiten mit dem Titel „Zeichen der *qiyama*“ (Endzeit) veröffentlichte folgende Liste von sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Warnsignalen, die auf den Hadithen basieren:

> Wenn die unzuverlässigen Leute als zuverlässig und die Zuverlässigen als unzuverlässig angesehen werden; wenn es im Winter heiß ist (und umgekehrt); wenn die Länge der Tage sich ausdehnt, d.h. wenn eine Reise, die mehrere Tage dauert, in wenigen Stunden bewältigt wird; wenn Redner und Vortragende offen lügen; wenn Menschen sich wegen Kleinigkeiten streiten; wenn Frauen, die Kinder haben, unzufrieden darüber sind, dass sie Kinder haben und unfruchtbare Frauen froh sind, dass sie keine Verantwortung für Kinder tragen müssen; wenn Unterdrückung, Neid und Gier zur Tagesordnung werden; wenn Menschen eklatant ihren Leidenschaften und Launen folgen; wenn Lügen über die Wahrheit vorherrschen; wenn Gewalt, Blutvergießen und Anarchie zur Gewohnheit werden; wenn Unmoral und Schamlosigkeit öffentlich verübt werden; wenn die der Religion obliegende Ethik korrupten Elementen

[6] Bukhari, Buch 92; Muslim, Buch 52; Abu Da’ud, Buch 34; al-Tirmidhi, Buch 31; Ibn Maja, Buch 36.

> in der Gemeinschaft überlassen wird; und wenn Kinder ihren Eltern Kummer und Ärger bereiten. – Es wird Musik und Musikinstrumente in jedem Haus geben und die Menschen werden sich der Homosexualität hingeben; es wird unzählige uneheliche Kinder geben; die Gesellschaft wird voller Kritiker, Schwätzer, Lästermäuler und Spötter sein; die Menschen werden die Familienbande lösen und Beziehungen mit Fremden eingehen; die Kontrolle der Angelegenheiten der Gemeinde wird in den Händen von Heuchlern liegen, und böse, unmoralische Menschen werden an der Spitze von Geschäftsunternehmen stehen; die *masjid (Gebetsstätte)* wird geschmückt werden, aber im Herz der Menschen wird die Rechtleitung fehlen; die Innenhöfe der *masjids* werden schön angelegt und hohe *minbars* (Predigtkanzeln) werden gebaut werden; Verbrecher und Bösewichte werden in der Überzahl sein, und verschiedene Weinsorten werden im Übermaß getrunken werden. ...[7]

In der Überlieferung wird das „wilde Tier von der Erde" oft mit dem Dajjal, „dem Betrüger", oder al-Masih al-Dajjal, „dem falschen Messias" gleichgesetzt. Dieser Antichrist ist entweder ein wildes Tier, ein Monster oder ein Mensch, der sogar oft detailliert beschrieben wird: z.B. ist er blind oder einäugig, oder auf seiner Stirn stehen die Zeichen für *kafir* (Ungläubiger). Der Antichrist führt die muslimische Gemeinde weg vom Glauben an Gott und setzt sich für vierzig Jahre oder vierzig Tage als ihr Führer ein. Nach dieser Periode großer Gefahr und Aufruhr wird der Antichrist in die Schlacht gezwungen, besiegt und von einer messianischen Figur vernichtet. In einigen wenigen Hadithen wird Jesus als der eschatologische Retter bezeichnet, der in der Überlieferung Mahdi (der Rechtgeleitete) genannt wird. In den meisten anderen Hadithen stellen die beiden jedoch verschiedene Figuren dar. Jerusalem und Damaskus sind die Orte, die für das Zweite Erscheinen Jesus genannt werden, während der Mahdi in Mekka (wieder) erscheinen wird. Der Mahdi, oder Jesus, oder Jesus und der Mahdi werden den Antichristen töten.[8]

---

[7] http://www.siliconfusion.com/Islam/Prophesies/md3.html (Herbst 1999).
[8] Zu den apokalyptischen Hadithen vgl. Jane I. Smith und Yvonne Yazbek Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (Albany 1981), 65-70.

Nach den meisten sunnitischen und allen schiitischen Hadithen gehört der Mahdi zur Familie des Propheten. In der Zwölfer Schia nach dem zehnten Jahrhundert wird er üblicherweise mit dem Zwölften Imam gleichgesetzt, Muhammad Sohn von Hasan al-'Askari, der aus der Verborgenheit wiederkehrt, um die Hoffnungen der schiitischen Gemeinde zu erfüllen und die Menschheit vor der Entartung zu bewahren. Auch auf frühere Imame hat man auf diese Weise gewartet. In der schiitischen Überlieferung wird für den dritten Imam Husayn, den großen Märtyrer und Rächer der letzten Stunde, ein besonderer eschatologischer Platz bereitgestellt, und seine Wiederkehr mit einer Gruppe loyaler Anhänger ist das Zeichen für die „erste Wiederauferstehung" der Auserwählten.[9] In beiden Fällen ist jedoch das Königreich des Mahdi die Spanne von tausend Jahren, wenn auf der Erde Friede und Gerechtigkeit herrschen, die ursprüngliche Sunna wieder eingerichtet und der Reichtum gerecht verteilt wird. Diese Periode wird 5, 7, 9, 40 oder noch viel mehr Jahre andauern, bevor schließlich die Welt zerstört und der Prozess der Schöpfung umgekehrt werden wird.[10]

An diesem Punkt, wenn Gott die „alte Welt" zerstört und das Jüngste Gericht einberuft und eine „neue Welt" erschafft, die aus ewigem Paradies und Hölle besteht, beginnt die koranische Offenbarung, eine Vielzahl eschatologischer Details zu liefern. D.h. während die irdischen „Zeichen der Stunde", die das Ende der Welt ankündigen, nur grob umrissen werden, beschreibt der Koran (und noch mehr die Hadithliteratur) die letzten Ereignisse der Zerstörung des Kosmos und der Zeit der Wiederauferstehung, des Jüngsten Gerichts, wo der einzelne entweder einem Ort ewigen Glücks oder ewiger Qual zugeteilt wird, sehr eindrucksvoll und detailliert. Da die koranischen Aussagen immer gewichtiger sind als die des Hadith, mag es klar sein, warum für Nursi das Thema der im Hadith aufgezeichneten „Zeichen des Endes" weniger Bedeutung besaß als die koranische Lehre über die Themen von Auferstehung, Jüngstem Gericht und das Leben nach dem Tode.

[9] Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam* (The Hague 1978), 216-229; Abdulaziz A. Sachedina, "Messianism and the Mahdi", in Seyyid Hossein Nasr, Hamid Dabashi und Seyyed Vali Rez Nasr, Hrsg. *Expectations of the Millennium: Shiism in History* (Albany 1989), 25.

[10] Vgl. Koran 81,14; und Smith und Haddad, *Islamic Understanding of Death and the Resurrection*, 65-70.

Nach der Lehre des Koran ist die Zeit, wenn das Ende kommt, nicht genau festgelegt: „Sie (die Stunde) rückt näher, niemand außer Gott kann sie enthüllen.“ (53,57-58); „nur Gott weiß darüber Bescheid“ (43,85; 41,47; 31,34; 7,187; 33,63). Wie die christliche Kirche so war auch der etablierte sunnitische Islam nicht erbaut von den apokalyptischen Bewegungen, die mit messianischen Behauptungen daherkamen und Versprechen über Erlösung im Diesseits gaben. Daher haben klassische und moderne sunnitische Gelehrte die eschatologische Überlieferung jeweils so interpretiert, den Umständen der Zeit entsprechend, und zwar um unerwünschte soziale und politische Praktiken zu kritisieren, aber hauptsächlich, um zur Buße aufzurufen.[11] Seit dem zehnten Jahrhundert, und insbesondere seit im Jahre 939 a.D. der Zwölfte Imam[12] für verborgen erklärt wurde, sind Theologen der Zwölferschia mit ihrer eschatologischen Überlieferung in ähnlicher Weise umgegangen. Selbst wenn ihre millenarischen Hadithe Hinweise zu den politischen und sozialen Unruhen ihrer eigenen Zeit in Form von Prophezeiungen und Warnungen vor dem letzten Ende enthalten, so wurde jedoch stets die Pflicht betont, geduldig zu warten.[13]

In Nursis Lehren war die Vorstellung der Apokalypse ebenfalls ein paradigmatisches und kerygmatisches Mittel. Anders gesagt nahm er die Themen vom sozialen Verfall am Ende der Zeit, vom moralischen Niedergang und dem endgültigen Kampf zwischen Gut und Böse zum Anlass, um die Missstände der Welt zu analysieren, in der er lebte, mit der Absicht, durch Lehren und Predigen die Parameter für eine neue Spiritualität und Moralität zu entwickeln. Die Eschatologie war ein Eckpunkt in seinem Programm für ethische Wiederaufrüstung und in seinen Anstrengungen dem Totalitarismus zu widerstehen, denn seiner Meinung nach beruhte die Lehre der koranischen Eschatologie auf der Tatsache, dass die Ethik gottgefälliger Menschen auf der Religion basiert und das Leben hier bestimmend ist für das Leben in der Ewigkeit. In diesem Zusammenhang bot die apokalyptische Überlieferung Nursi eine Sprache voller mächtiger Symbole und Metaphern, die ihm dazu diente, zu betonen, wie ernst die Konfrontation zwischen Gut und

---

[11] Vgl. Smith und Haddad, *Islamic Understanding of Death and the Resurrection,* 128-131.

[12] Jassim M. Hussain, „Messianism and the Mahdi”, in *Expectations of the Millennium,* pp.14-22.

[13] Abdulaziz A. Sachedina, „Messianism and the Mahdi”, 24-30.

Böse, zwischen Glaube und Unglaube, zwischen Spiritualität und Materialismus und zwischen Religion und Orientierungslosigkeit, Willkür, Unmenschlichkeit und Ungerechtigkeit war, was ja die zentrale Botschaft seines Werks darstellt.

So beantwortet Nursi z.B. im *Fünfzehnten Brief* und im *Neunundzwanzigsten Brief* Fragen über das Wesen und die Bedeutung der apokalyptischen Hadithe. Beide Dokumente wurden während seines Exils in Barla von 1926-1934 geschrieben. Im *Fünfzehnten Brief* bezeichnet er das „furchterregende Individuum mit Namen Sufyan" (Dajjals Zwillingsbruder, der muslimische „Antichrist") als Zerstörer der Religion und Anführer der Heuchler, die als Gruppe „die kollektive Persönlichkeit des Sufyan" darstellen. Dies ist Nursis auf dem Hadith basierende Antwort auf die Frage. Im gleichen Zusammenhang verwendet er dann den Hadith metaphorisch, um die spezifischen Formen genau zu bestimmen, in denen er diese destruktiven Kräfte in den Gesellschaften (und im besonderen bezogen auf die Türkei) jener Zeit am Werk sah: naturalistische und materialistische Weltanschauungen, Selbstsucht, Selbstglorifizierung und Hybris, einschließlich der Überheblichkeit einer tyrannischen Führerfigur, die einen eindringlichen Personenkult betrieb und sich huldigen lässt in Opposition zur Religion. Auch die Figur des Dajjal („des großen Antichristen") symbolisiert den Atheismus; seine Verführungskunst ergibt sich aus den ideologischen Irrläufern der „Zivilisation", wodurch die Gläubigen in Gefahr gebracht werden, in Gefangenschaft und Armut zu geraten. Die Religion bringt Orientierung und befreit.

Der Dajjal wird letzten Endes von Jesus und dem Mahdi bezwungen werden und dies deutet darauf hin, dass in der Zukunft ein wahres, historisches Christentum (symbolisiert durch Jesus) sich mit dem Islam vereinigen wird, wobei das Christentum der Verbündete und die Ergebung in Gott, der Islam, der Führer sein wird. Die große spirituelle Energie dieser vereinten Kräfte wird dann den Atheismus und den von ihm ausgehenden Unfrieden und die Destruktion tilgen.[14]

Im *Neunundzwanzigsten Brief* wird die apokalyptische Figur des Antichristen ebenfalls als Symbol für die damals von Europa einströmenden menschenfeindlichen Ideologien gesehen, insbesondere des separatistischen Nationalismus, der dem Rassismus gleichkommt, und dieser aggressive Kommunis-

[14] Nursi, *Letters 1928-1932*, übers. Şükran Vahide (Istanbul 1977), 77-80.

mus. Andererseits wird die Figur des Mahdi, der diese Kräfte vernichtet, sowohl als Individuum dargestellt, als auch als Kollektiv und als Vertreter der (ehrwürdigen) Familie des Propheten, denn der Mahdi der Endzeit ist nur das letzte Glied in einer Kette spiritueller Führer und Reformer, die die ganze Geschichte hindurch daran arbeiteten, den Islam und die Religion zu bewahren.[15]

Nursis längstes, umfassendstes und detailliertestes Traktat über die klassische apokalyptische Überlieferung findet sich in der *Fünften Şua*. Sein Biograph ist der Ansicht, dass dieses Stück wahrscheinlich in Kastamonu im Jahre 1938 redigiert, jedoch schon früher geschrieben wurde, und zwar als sich Nursi während der Zeit der konstitutionellen Revolution in Istanbul befand.[16] Es enthält eine Einleitung und dreiundzwanzig „Obliegenheiten“, wobei die Einleitung sich mit der allgemeinen Natur der apokalyptischen Überlieferung und der andere Teil sich mit den spezifischen Punkten befasst, die in den wichtigsten kanonischen Hadithsammlungen aufgezeichnet sind. In der Einleitung vergleicht Nursi den apokalyptischen Hadith mit den „allegorischen Versen des Koran“, wobei er betont, dass ihre Wahrheit verborgen ist und ihre wahre Bedeutung erst nach dem Ereignis zu erkennen sein wird. Mit der Zeit haben die Menschen jedoch diesen allegorischen Hadithen eine wörtliche Bedeutung beigemessen, was zu Fehlinterpretationen führte. Darüber hinaus müssen einige Überlieferungen als falsch angesehen werden, wenn sie Worte enthalten, die eine Interpretation eines früheren Gewährsmannes darstellen, anstelle ausschließlich der Worte des ursprünglichen Textes. Da nur Gott allein den genauen Zeitpunkt vom Ende der Welt kennt, sind alle Vorhersagen, dass das Ende bevorsteht, falsch, selbst wenn einige Bedingungen dafür, die in der Überlieferung genauer bestimmt werden, scheinbar erfüllt werden. Denn wäre dies nicht der Fall, dann würde die gesamte Menschheit gläubig werden, und die Furcht vor dem Tode würde die Sünder mit den Rechtschaffenen gleich machen und sie auf die gleiche Stufe stellen, doch dies würde dem Prüfungsgeheimnis widersprechen, dass wahre Hingabe im Glauben erforderlich ist.[17] Die folgenden dreiundzwanzig „Obliegenheiten“ in der *Fünften Şua* stellen Nursis Antworten auf die Fragen seiner Schüler zu bestimmten apokalyptischen

[15] *Ibid.,* 512-516.
[16] Vahide, „Life and Times of Nursi“, 235.
[17] Nursi, *The Rays Collection,* übers. Vahide (Istanbul 1998), 97-102.

Details dar, die in den Hadithsammlungen aufgezeichnet sind. Hier wandte er die in der Einleitung des Kapitels dargestellte Methodik an und behandelte diese Überlieferungen als allegorische und metaphorische Texte. Er lieferte Beispiele zu einer möglichen Interpretation solcher Allegorien bezogen auf die in dieser Zeit herrschende Situation. Doch alle Interpretationen erhalten durch den Hinweis in der Einleitung („Gott weiß es am besten", „Gott weiß, was richtig ist", „das Wissen liegt bei Gott", oder „nur Gott kennt das Ungesehene") einen vorläufigen Charakter, was Nursis Bedenken zum Ausdruck bringt, den Dingen anhand des Vergleichs mit den „allegorischen Versen des Korans", deren Bedeutung von Natur aus verborgen ist, eine klare Bedeutung zuzuschreiben. Die folgenden fünf Beispiele aus den dreiundzwanzig Hadithen, die in der *Fünften Şua* kommentiert werden, mögen ausreichen, um Nursis Methodik darzustellen: die Tatsache, dass der Antichrist das Zeichen für *kafir* (Atheist) auf der Stirn trägt, könnte bedeuten, dass er die „Kopfbedeckung"[18] des Unglaubens trägt und alle anderen dazu zwingt, es ihm gleichzutun; der Umstand, dass am Ende der Zeit niemand mehr da ist, der *Allah! Allah!* ausspricht, könnte bedeuten, dass das Gebet nicht mehr stattfindet und in der Gesellschaft die Gotteshäuser geschlossen werden; die Behauptung des Dajjal, er besitze einen gottgleichen Status könnte mit dem Personenkult um atheistische Führer verglichen werden; das im Hadith überlieferte Thema von Anarchie in der Gesellschaft könnte auf eine Gesellschaft hindeuten, in der sich die Geschlechterbeziehungen drastisch verändert haben und sich ein Verlust von Ethik breitgemacht hat; und das Attribut „der Gelehrte" des Antichrist könnte erklärt werden durch einen Führer, der ein Bildungssystem einführt, dem jeglicher Bezug zur Religion fehlt.

Im Großen und Ganzen sollen die furchtbaren apokalyptischen Figuren, die die Überlieferung erwähnt, als Metaphern für die große kollektive Persönlichkeit des Atheismus und der damit zusammenhängenden materialistischen Ideologien verstanden werden.[19]

---

[18] A. d. E.: Said Nursi spricht hier ganz offen die rigorosen Bekleidungsgesetze an, die erlassen wurden um mit Religion und Tradition zu brechen, denn es wurden nicht nur die traditionellen Kopfbedeckungen wie Turban und Fes in der Türkei verboten, es stand unter Strafe wer keine Schirmmütze trug.

[19] *Ibid.,* 97-117.

Durch die warnende Funktion der apokalyptischen Überlieferung war Nursi in der Lage, seinen Aufruf zu einer neuen religiösen Moralität in einen symbolischen Kontext zu stellen, der die normale Zeit transzendierte. Einerseits konzentrierte sich Nursis Denken klar auf die festgelegte Hadithliteratur, doch seine Sichtweise war modern, und so fügte er auch seine Ansichten über die „Zuverlässigkeit“ oder „Unzuverlässigkeit“ einiger Hadithe hinzu. Auf diese Weise lehrte er seine Studenten, einerseits an den klassischen Korpus der islamischen Texte zum jeweiligen Thema anzuknüpfen, und andererseits die Literatur mit neuen Augen zu betrachten. Gleichzeitig verlieh die schiere Kraft des Themas selbst, einschließlich der großen Bedeutung für die Volkstradition, in der es oft mit Aberglauben einhergeht, Nursis Lehren zu diesem Thema eine besondere Resonanz, und zwar nicht nur unter seinen religiösen Anhängern, sondern auch unter seinen antireligiösen Gegnern. Dies war zum Teil der Grund dafür, warum die Staatsanwälte, die in verschiedenen Gerichtsverfahren Nursi und seine Studenten der Subversivität beschuldigten, ihre Anklagen auf seine apokalyptischen Schriften stützten, insbesondere auf die *Fünfte Şua*.

Mit seinen Lehren zum Thema der Apokalypse verfolgte Nursi die Absicht, die Menschen über Glaube und Ethik zu unterrichten. Sowohl in der Absicht, als auch in der Methodik, wie z.B. durch die Verwendung und Erklärung der apokalyptischen Hadithliteratur als Metapher, folgte Nursi dem Beispiel, das von der klassischen muslimischen Religionswissenschaft vorgegeben war. Gleichzeitig ist seine gesamte Botschaft Bestandteil des modernen islamischen Diskurses. Wie Yvonne Yazbek Haddad gezeigt hat[20], unterschied sich Nursis Stimme in diesem Diskurs von der Stimme anderer muslimischer Modernisten, wie z.B. Muhammad 'Abduh (st. 1905) und Sayyid Qutb (st. 1966). Während 'Abduhs Hoffnung einer einheimischen islamischen sozialen und politischen Modernisierung auf der „Reform des Einzelnen“ durch Bildung beruhte, strebte Qutb den organisierten Kampf der Gläubigen an, mit dem Ziel, politische Macht zu erhalten und sowohl Staat als Gesellschaft nach der einzigen wahren Interpretation der Grundsätze des Islams zu islamisieren. Einerseits teilte Nursi 'Abduhs Überzeugung, dass die islamische Bildung in der modernen Welt eine entscheidende Rolle

[20] Haddad, „*Ghurbah* as Paradigm for Muslim Life: A *Risale-i Nur* Worldview," *Muslim World*, Bd. 89 (3-4), 1999: 297-313 (in diesem Buch in deutscher Übersetzung aufgenommen).

spielte, doch er teilte nicht alle seine Einstellungen. Andererseits besaß Nursis Programm für die moralische Wiederaufrüstung der Muslime etwas von der Dringlichkeit, mit der Qutb vor der zerstörerischen Verlockung des Westens warnte, insbesondere seiner Ideologien und der Art und Weise, wie sie von einem koerziven innenpolitischen System verwendet wurden. Doch im Gegensatz zu Qutb konzentrierte sich Nursi auf die Bemühung des Einzelnen, „einen Lebensweg zu entwerfen, der darlegt, dass der Islam allein genügt, unabhängig von den Umständen.“[21] Diese Haltung „der inneren Autonomie und des individuellen Bemühens“ wird insbesondere in den Schriften des „Späten Said“ formuliert.[22] Nursis Lehren zum Thema der Apokalypse, die während seiner späteren Zeit aufgezeichnet wurden, bestätigen die Interpretation von Haddad. Nursis Verständnis der apokalyptischen Überlieferung als Metapher stellt ihn in die Tradition von Gelehrten, die deren Botschaft dazu benutzten, ihre Zeitgenossen zu einem individuellen spirituellen Erwachen aufzurufen, und nicht zu politischem Aktivismus. Da nur Gott „die Stunde – das Ende der Welt“ kennt, war es (und bleibt) die Pflicht eines Muslims, sich darauf vorzubereiten und gleichzeitig geduldig abzuwarten.

---

[21] *Ibid.,* 300.
[22] *Ibid.,* 307-308.

13

Entfremdung als Paradigma für das Leben der Muslime

- Die Verteidigung des Islam
- Die Begegnung mit dem Europa des Ersten und Zweiten Weltkriegs
- Das Modell zur Überwindung der Entfremdung (ghurbah)

Yvonne Yazbeck Haddad

Die muslimische Welt hat durch ihre Begegnung mit der Moderne im Zwanzigsten Jahrhundert eine dramatische Veränderung erlebt. Einige dieser Veränderungen wurden zwar von den Kolonialisten von außen eingeführt, doch insgesamt wurde der Wandel von oben als Teil der Staatspolitik von denen verordnet, die nach der Zersplitterung des Osmanischen Reiches an die Macht kamen. Ihre Ideen wurden von einem Zirkel einheimischer Intellektueller und politischer Aktivisten diskutiert, analysiert, gefördert oder kritisiert, die den Wandel als einziges Mittel zur Belebung der als rückschrittlich angesehenen islamischen Gesellschaft postulierten, die unfähig war, dem politischen, ökonomischen und militärischen Eindringen Europas zu widerstehen. Die neuen Regierungen, die nach dem Ersten Weltkrieg entstanden, versuchten durch politische, ökonomische und soziale Experimente die Gesellschaft wieder auf Vordermann zu bringen und sie auf eine Stufe mit „dem Westen“ zu stellen, damit sie in der Lage sei, den von vielen so empfunden permanenten Angriffen im Namen des „Fortschritts“ und dem vermeintlichen Universalismus seiner Werte zu trotzen. Denn für ein Land der Dritten Welt ist angeblich der erste wichtige Schritt, um zu den zivilisierten Nationen zu gehören, die Übernahme westlicher Werte.

Diese Kampagne hing zusammen mit der erkennbaren Schwäche der muslimischen Reiche (Moguln, Safaviden und Osmanen) gegen Ende des 19ten Jahrhunderts, die nicht in der Lage waren, sich den europäischen Plänen, sie in überschaubare Nationalstaaten aufzuteilen, die den Interessen der Koloni-

almächte zugänglich sein würden, zu widersetzten. Die Kolonialisten, Orientalisten und christlichen Missionare unterstützten und verbreiteten die westlichen Werte und gingen sogar so weit, den Islam als Religion anzugreifen und ihn als Relikt einer mittelalterlichen Mentalität darzustellen, die für die Schwäche der Muslime verantwortlich sei, von der sie sich nicht erholen könnten, bis sie sich zu den westlichen Ideologien bekennen würden.

Die Verteidigung des Islam

Als Antwort auf diese Herausforderungen organisierten sich etliche muslimische Intellektuelle zum Schutz der muslimischen Gesellschaft vor einer Bedrohung, die auf deren Grundfeste abzielte. Einige beriefen sich auf den Konsens früherer Gelehrter und postulierten einen Islam, der nicht mit fremden Ideologien und Systemen Kompromisse eingeht. Andere setzten sich ein Leben lang mit Fragen nach Identität, Authentizität und Überleben auseinander und versuchten, eine Weltsicht zu formulieren, die sowohl für die moderne Welt von Bedeutung war und gleichzeitig am Islam als Kern von Religion und Zivilisation festhielt. Sie versuchten, in einer sich schnell verändernden politischen, sozialen und ökonomischen Umgebung Platz für das Überleben der muslimischen *umma* und für die Integrität und Entwicklung des einzelnen Muslims zu schaffen. Andere wiederum nahmen die Europäer beim Wort, und in der Hoffnung, mit dem Westen gleich zu ziehen, versuchten sie, den Islam aus der muslimischen Welt zu entfernen.
In diesen aufregenden Zeiten lebte Said Nursi (1876/1877-1960). Seine Überlegungen stellen einen wichtigen Beitrag zur zeitgenössischen Debatte über Themen dar, die fortgesetzt die Aufmerksamkeit der Gläubigen finden, und zwar nicht nur in der Türkei, sondern zunehmend in der arabischen Welt und sogar unter Muslimen im Westen. Einige seiner Überlegungen wurden auf Arabisch verfasst[1] und waren bis vor zwei Jahrzehnten nur schwer zugänglich. Dann begannen seine Anhänger damit, sein Werk zu verbreiten, indem sie die Übersetzung seiner türkischen Schriften ins Arabi-

[1] Zu Nursis auf Arabisch abgefassten Werken gehören die *Isharat al-I'jaz fi Mazan al-Ijaz* (Istanbul 1974); *al-Tafakkur al-imani* (Beirut1974); *al Khutbah al-shamiyyah* (Libanon 1974); *al-Sayqal al-Islami* (Ankara 1958); und *Qizil ijaz 'ala al-sullam* (Damaskus 1969).

sche[2] und Englische[3] förderten, Konferenzen[4] finanziell unterstützten und Wissenschaftler dafür gewannen, Publikationen über sein Leben, Denken und seinen Beitrag zur Erneuerung der islamischen Gesellschaft herauszugeben.[5]

In diesem Kapitel untersuche ich die Erfahrungen und Überlegungen von Nursi als Paradigma für die Existenz der Muslime in einem von Widrigkeiten und Entfremdung (*ghurbah*) geprägten Kontext in der modernen Welt. Die Bedeutung seines Beitrags liegt in seiner persönlichen Standhaftigkeit, der gesellschaftlichen Verrohung, dem spirituellen Niedergang und der radikalen Verwerfung der Religion zu widerstehen, die in seinen Augen von schonungslosen Handlangern der bolschewistischen und materialistischen Ideologen und ihren Anhängern unter den einheimischen Befürwortern betrieben wurde, deren Ziel es war, die Muslime vom Islam zu trennen und ihren Glauben an seine Wirksamkeit zu untergraben.

---

[2] Ihsan Qasim al-Salihi übersetzte das *Risale-i Nur* ins Arabische und es erschien in acht Bänden: *al Kalimat* (Kairo 1993); *al-Maktubat* (Kairo 1992); *al-Luma'at* (Kairo 1993); *al-Shu'aat* (Kairo1993); *al-Mathnawi al-'Arabi al-Nuri* (Kairo 1994) und *Sayqal al-Islam fi Fiqh Da'wat al-Nur (*Kairo 1995). Teile dieser Übersetzungen waren zuvor unter verschiedenen Titeln erschienen: *al-Insan wa al-Iman* (Kairo 1983); *al-Hashr* (Bagdad 1983); *Zahrat al-Nur* (Bagdad 1984); *Qutuf min Azahir al-Nur* (Bagdad 1983); *al-Aya al-Kubra* (Bagdad 1983); und *al-Mala'ika wa Baqa' al-Ruh wa al-Akhira* (Mosul Iraq 1984); und *al-Shuyukh* (Mosul 1984). Andere Teile erschienen als *Dhu al-Faqar,* übers. von 'Abd al-Khalil al-Mardini (Bagdad 1974) und *Ra'id al-Shabab*, übers. von 'Asim al-Huseini (Beirut 1974).

[3] *Sincerity and Brotherhood*, übers. V. Hamid Algar (Berkeley 1976); *Fruits from the Tree of Light,* übers. v. Algar (Berkeley 1975); *The Supreme Sign: Observation of a Traveller Questioning Creation Concerning His Maker* (Berkeley 1979); *Nature: Cause or Effect?* Umit Şimşek (Birkeley 1976); *The Damascus Sermon* (Istanbul 1996).

[4] Das 774 Seiten starke Protokoll einer Konferenz in Istanbul wurde auf Arabisch veröffentlicht, *al-Mu'tamar al-islami li-Badi' al-Zaman Sa'id Nursi: tajdid al-fikr al-islami fi al-qarn al-'ishrin* (Istanbul 1996); Protokolle einer Konferenz in Amman, Jordanien, im Juni 1997 wurden von Ibrahim 'Ali al-'Awadi herausgegeben, *Badi' al-Zaman al-Nursi: fikruhu wa da'watuhu* (Amman, Jordan, 1998).

[5] 'Asim al-Huseini, *Sirat Imam Mujaddid: qabasat min hayat al-'allama Badi' al-Zaman Sa'id al-Nursi* (Beirut 1974); Khadija al-Nabarawi, *Dawr Kulliyat Rasa'il al-Nur fi Yaqzat al-Umma* (Kairo 1986); Samir Rajab Muhammad, *al-Da'iya al-Islami Badi' al-Zaman Sa'id al-Nursi* (Kairo 1986); Muhsin 'Abd al-Hamid, *Min A'immat al-Tajdid al-Islami* (Rabat, Marokko 1986); 'Imad al-Din Khalil, *al-Rahil ila Istanbul* (Casablanca 1994).

Zwei ägyptische Autoren, die bei Muslimen auch im Westen bekannt sind, nämlich Muhammad 'Abduh (gest. 1905) und Sayyid Qutb (gest. 1966)[6], entwickelten alternative Paradigmen zu denen Nursis, obwohl alle drei Autoren ähnliche Erfahrungen durchmachten. Hiermit möchte ich nicht einfach sagen, dass ihre Bedeutung in der Parallelität ihrer Bemühungen liegt oder im Kontext der Umgebung, in der sich ihre Ideen entwickelten. Vielmehr möchte ich damit zeigen, dass es die Herausforderung selbst ist, die Erfahrung mit der Versuchung, Verlockung und den Versprechen des Fortschritts, und die Erkenntnis, dass all dies angesichts der unveräußerlichen Wahrheit des Islam bedeutungslos wird - dies ist es auch, was die Menschen bewegt. 'Abduh, Qutb und Nursi waren keine Salontheoretiker und Spekulanten; sie wussten und hatten selbst erlebt, worüber sie schrieben. Sie hatten am eigenen Leib erfahren, dass es einen hohen Preis forderte, in einer fremden oder feindlichen Umgebung Muslim zu sein, sei es in Haft oder im Exil.

Alle drei durchlebten nicht nur dramatische Phasen in ihrer Sichtweise über das Leben und die Rolle des Islam bei der Reformierung der Gesellschaft, sondern litten auch für ihre Ideen und Überzeugungen in Form von Gefängnishaft und /oder Exil. Qutb z.B. spürte die Verlockung von Wissen und Macht des Westens, reiste kurz im Westen, glaubte an die Legitimität eines bewaffneten Kampfes gegen das Eindringen der europäischen Kolonialisten und liebäugelte mit dem Versprechen einer Revolution als Voraussetzung für die Reform und die Erneuerung der muslimischen Gesellschaft. Alle drei lebten in Zeiten des Umbruchs und nahmen an reformerischen Aktivitäten teil, angetan von dem Versprechen eines Neubeginns und der Chance, korrupte Systeme zu beseitigen, die nicht dem Interesse der Menschen dienten. Sie hatten jedoch ihre jeweilige Position zu den Dingen und spielten unterschiedliche Rollen, weshalb es angebracht ist ihre prinzipielle Unterschiedlichkeit in Ansatz, Weg und Resultat etc. nicht aus den Augen zu verlieren.

Sie hatten vergleichbare Rahmenbedingungen und wurden beeinflusst vom herrschenden Diskurs über das Leiden ihrer Gesellschaften, der Enttäuschung über den westlichen Kapitalismus und der selektiven Verwestlichung, sowie des Diskurses über Heilmittel für das Überleben des von ihres-

---

[6] Yvonne Yazbeck Haddad, „Sayyid Qutb: ideologue of Islamic Revival" in John L.Esposito, Hrsg., *Voices of Resurgent Islam* (New York 1983), 67-98.

gleichen verteidigten Islams. Trotz vergleichbarer Erfahrungen entwickelten sie völlig unterschiedliche Ideen darüber, wie die muslimische *umma* zu retten sei. So entstanden drei Wege, in einer entfremdeten Umgebung als Muslim zu leben, und jeder davon schlug sich naturgemäß zuerst in ihrem anfänglichen Wirkungsbereich ihrer Volksgruppe nieder und zog von dort seine Kreise.

'Abduh als auch Nursi lehnten politische Macht und Revolution als Mittel zum Wandel ab, lediglich Qutb blieb bei seiner Begeisterung für politische Kontrolle. Alle drei versuchten, ihre Vision durch die Schaffung einer gebildeten Gesellschaft zu erreichen, die sowohl mit der Technologie, der Wissenschaft und der Bildung des Westens vertraut war, und gleichzeitig einen neu interpretierten, rationalen und neuen Islam lebte, der in der Lage war, mit der modernen Welt umzugehen. Ihr Vorbild war Japan, das in ihren Augen durch den Gebrauch westlicher Technologie modernisiert wurde, ohne seine japanischen Werte, Traditionen und Glaubenssysteme dafür preis zu geben.[7]

'Abduh ging schließlich dazu über, an einem friedlichen Wandel durch Reform des Einzelnen mit Hilfe von Bildung zu arbeiten. Er strebte die Schaffung eines Kaders gebildeter Muslime an, die dazu bereit sein würden, einen modernen Staat zu leiten. Qutb hingegen glaubte, dass die Rettung nur durch ein islamisches System erzielt werden könne, das keinen Unterschied toleriert und keine Kompromisse bei alternativen Möglichkeiten oder Lösungen für soziale Probleme eingeht. Dieses System könne jedoch nur aus den vereinten Bemühungen organisierter Bataillone, der Vorhut der neuen Muslime entstehen, die mit den Glaubenssätzen der wahren Interpretation des Islams indoktriniert und dazu bereit wären, politische Macht zu übernehmen, um die gottlosen Mächte auszulöschen, die den Gläubigen die Macht entrissen hatten. Nur dann würden sie in der Lage sein, Gerechtigkeit und Tugend wiederherzustellen und ihre Agenda zur Islamisierung der Welt durchzuführen.

Nursi hingegen rief dazu auf, jeder solle sein Leben im Koran und Hadith verankern. Er war zwar ebenfalls der Ansicht, dass Bildung eine entscheidende Rolle spielte, doch seine Methode bestand daraus zu betonen, dass der Einzelne über die Gewissheit im Glauben sein Leben auf eine bewusste

---

[7] Adem Tatlı, „Nursi's View of Civilization", in Şerif Mardin et al. *Bediuzzaman Nursi* (Istanbul 1993), 58.

Hingabe richten solle; durch Einhalten eines disziplinierten islamischen Lebens, das sich auf die Gottesbewusstheit konzentrierte und somit ein Programm für ethische Wiederaufrüstung bedeutete. Seine Lösungsvorschläge waren individueller, denn jeder Einzelne musste sich gleichzeitig in der Gesellschaft bewähren und unter den Zwängen des Staates bestehen. Sein Leben im Exil war ein Vorbild für Standhaftigkeit gegen die Herausforderungen der Zeit, die Unterdrückung durch den Staat und die Bemühungen, ihn in die Knie zu zwingen und seine Überzeugungen zu ändern.

Alle drei Reformer waren bemüht, den Islam für das moderne Leben neu zu interpretieren. Während ’Abduh dafür kämpfte, den Islam zu modernisieren und Qutb die Moderne islamisieren wollte, zielte Nursis Entwurf darauf ab, zu zeigen und einen Lebensweg zu entwerfen, der beweist, dass der Islam die Moderne einschließt und dass der Islam das Moderne und Traditionelle verbindet.

In diesem Prozess wurde es für alle drei wichtig, ihre Gedanken über den Koran schriftlich zu fixieren, den sie für das unentbehrliche Rezept für Bestand und Überleben hielten und für die unanfechtbare Grundlage für das Leben in dieser Welt, die unaufhebbare Quelle aller Wahrheit.[8] Ihre Überlegungen zum Koran gehören zu einem bestimmten Interpretationsgenre, das sich im 20sten Jahrhundert entwickelte. Es umfasst sowohl eine Erklärung des Textes, als auch eine Verteidigung des Islams.[9]

Im Gegensatz zur klassischen Exegese waren die Überlegungen von ’Abduh, Qutb und Nursi nicht ausschließlich für andere Gelehrte bestimmt, sondern für die breite, des Lesens kundige Öffentlichkeit. Sie lieferten Richtlinien für das tägliche Leben und für den Umgang mit den sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Themen, mit denen Muslime in der modernen Welt konfrontiert sind, sowie mit den Erfordernissen einer ungewissen Zukunft. Diese Überlegungen befassen sich vorwiegend mit der Botschaft des Korans, ohne auf die linguistischen und grammatikalischen Besonderheiten

---

[8] Nursi, *Kulliyat rasa’il al-nur* (3 Bde.), übers. v. Ihsan Qasim al-Salihi (Istanbul 1993), 131.

[9] Siehe z.B. Ahmad Shukri Shabsugh, „’Ulum al-Qur’an wa’l-tafsir fi rasa’il al-Nursi“, in Nursi, *Fikruhu wa da’watuhu*, Hrsg. Ibrahim al-‘Awadi (Amman, Jordanien 1998), 71-97; Muhammad Rashid Rida, *Tafsir al-Qur’an al-hakim* (Beirut 1979); ‘Abd Allah Mahmud Shihatah, *Manhaj al-Imam Muhammad ‘Abduh fi tafsir al-qur’an al-karim* (Kairo 1984); und Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur’an* (Veirut 1961).

einzugehen. Sie betonen die Bedeutung einzelner Passagen des Textes für die Gegebenheiten der heutigen Zeit und versuchen zu beweisen, dass der Koran durch die Forschungsergebnisse der modernen Wissenschaften keinesfalls ausgedient hat. In ihrem Bemühen, islamische Identität und Charakter zu bewahren, fokussierten alle drei ihr Verständnis des Korans auf das Beispiel des Propheten und benutzten seine Botschaft als Plattform, um die von ihnen angestrebten Veränderungen zu sanktionieren. Auf diese Weise wollten sie Vorsorge treffen gegen eine Unterminierung der Grundlagen des Glaubens, die in ihren Augen drohte.

Nursi beschreibt sein Werk folgendermaßen:

> Das *Risale-i Nur* soll nicht einen geringen Schaden an einem unbedeutenden Gebilde reparieren; vielmehr behebt es einen riesigen Schaden an einem allumfassenden Schloss, das den Islam schützt und dessen Steine jeder so groß wie ein Berg sind. Nicht ein einzelnes Herz oder ein einzelnes Bewusstsein soll erneuert werden, sondern durch die Unübertroffenheit des Korans und die Heilmittel des Glaubens sollen das kollektive Herz und die Seele geheilt werden, die durch Korruption und Unwissenheit fürchterlich angegriffen sind, die schon seit Tausend Jahren angelegt und sich abgelagert haben; ebenso (soll) das kollektive Gewissen (geheilt werden), das als Folge der Zerstörung dieser islamischen Fundamente und Glaubensbekenntnisse, die für alle eine Zuflucht sind, beschädigt ist, und das es mit den Arzneien des koranischen Glaubens behandelt.
> Für solch einen wegen der Zerstörung und der Wunden entstandenen umfangreichen Schaden bedarf es des sicheren Wissens und der Beweise in der Stärke von Bergen sowie bewährter Heilmittel und zahllose Medikamente, von denen jedes die Fähigkeit einer tausendfachen Heilwirkung besitzt. In unserer Zeit wird diese Funktion von dem aus dem unübertroffenen Koran hervorgegangenen *Risale-i Nur* erfüllt und stellt gleichzeitig eine Methode dar, die endlosen Stadien des Glaubens zu durchschreiten.[10]

[10] Nursi, *The Supreme Sign: Observation of a Travellor Questioning Creation Concerning His Maker,* übers.v. Hamid Algar (Berkeley 1979), 143-144.

Die Begegnung mit dem Europa des Ersten und Zweiten Weltkriegs

Nursi war Zeuge davon, wie das Osmanische Reich ausgehöhlt und in eine Reihe neuer Staaten in Osteuropa und Südwestasien zerstückelt wurde. Er verteidigte Volk und Land, um weiteren europäischen Kolonisierungen Einhalt zu gebieten und die besetzten Gebiete von den Europäern zurückzufordern. Doch bald folgte die Ernüchterung über die antireligiöse Politik der kemalistischen Revolution Kemal Atatürks, die nicht nur die Abschaffung einiger der grundlegendsten Fundamente der islamischen Gesellschaft anordnete, wie z.B. in der Schrift- und Bekleidungsreform zur Nationalisierung, Reform der Justiz[11] sowie durch die Abschaffung des Kalifats als letztem Symbol der islamischen Einheit, sondern auch darauf abzielte, alle Spuren einer islamischen Zivilisation zu tilgen.

Nursi empfand es als Fehler, dass die türkischen Behörden das europäische Modell blind nachahmten.

Seine Werke zeigen, dass er die Art und Weise, wie der Islam in den Schriften christlicher Missionare, Kolonialisten und Orientalisten dargestellt wurde, genau kannte, doch dass er nie davor zurückscheute, sie mit islamischen Argumenten zu entkräften. Er versuchte, ihre Angriffe, den Islam als Grund für die Rückständigkeit der islamischen Gesellschaft hinzustellen, zu widerlegen. Er betonte stets den einzigartigen Charakter des Korans, was für ihn der zentrale Punkt war, mit dem eine Verteidigung des Islams als Kultur durchgeführt werden sollte, um die atheistischen Ideologien des Positivismus und Materialismus zu demaskieren. Er kannte den Ausspruch Gladstones, der gesagt hatte, dass es für die Europäer schwierig sein würde, die Muslime zu unterwerfen und zu beherrschen, solange der Koran in ihren

[11] Im Oktober 1926 stimmte das türkische Parlament Maßnahmen zu, die im direkten Kontrast zur Scharia standen, die jedoch auch auf Auswüchse eines Gewohnheitsrechts abzielten: die Abschaffung der Polygamie, der Morgengabe und des einseitigen Scheidungsrechts des Ehemanns. Die türkische Frau erhielt das Recht, einen Christen oder Juden zu heiraten; Frauen und Männer wurden im Erbrecht gleichgestellt; ein Mindestalter für die Eheschließung wurde festgesetzt und die übliche Geschlechtertrennung in den öffentlichen Verkehrsmitteln und Kinos wurde aufgehoben. Zitiert bei 'Abd Allah al-Tantawi, „Manhaj al-islah wa al-taghyir 'ind al Nursi," in *Badi' al-Zaman al-Nursi: fikruhu wa da'watuhu,* 132.

Händen sei[12], und konzentrierte seine Schriften daher auf den Koran, den er als die einzige ewige Wahrheit ansah, das unverfälschte Wort Gottes und somit die einzige Quelle für die Erhaltung der muslimischen Gemeinde. Er stritt die Behauptungen der Missionare und Orientalisten ab, der Koran basiere auf anderen Schriften, und versicherte vielmehr, dass sowohl Tora als auch Evangelium im Koran gewürdigt würden.

Um dem Eifer der Missionare zu begegnen, dass radikale Sozialisten eine „marxistische Ideologie“ unter dem Deckmantel, die „Menschheit zu fördern“ durchsetzen konnten, um eine neue soziale, politische und ökonomische Ordnung zu schaffen, postulierte er, es sei notwendig, die Muslime so aufzuklären, dass in deren Leben der Koran ein Teil ist.

> Nichts beschäftigt mich so sehr wie die Gefahren, die dem Islam drohen. Diese Gefahren stammten üblicherweise von außen und man konnte ihnen daher leicht begegnen. Doch nun kommen sie von innen, wo die Würmer sich schon im ganzen Körper ausgebreitet haben, und es ist schwierig, sich ihnen zu widersetzen. Ich fürchte, die Gesellschaft ist nicht in der Lage, dieser Krankheit standzuhalten, da sie nicht als Feind zu erkennen ist.[13]

Für ihn hatte Europa zwei Seiten. Eine davon war der Menschheit von Nutzen, insbesondere durch die Verbesserung der Lebensbedingungen für den Menschen durch Wissen und Wissenschaft, was zu mehr Gerechtigkeit und Fairness geführt hat.

Das andere Europa wurde jedoch durch die dunklen Lehren des Positivismus, Naturalismus und Materialismus verdorben. Als Folge davon hielt es irrtümlicherweise die Untugenden der Gesellschaft (die bloße Befriedigung niederer Instinkte, Machtstreben, Vorteils- und Konkurrenzdenken, Rassismus) für ihre Tugenden, wodurch die Menschheit in die Irre geführt und zu Laster und Elend verleitet wurde.[14]

---

[12] Nursi, *al-Luma'at* (Istanbul 1993), 101.

[13] Zitiert in Anis Ahmad, „Badi' al-Zaman wa al-da'wah al-islamiyyah al-mu'asirah“, in *al-Mu'tamar al-'alami li Badi' al-Zaman Sa'id al-Nursi* (Istanbul 1996), 639.

[14] Nursi, *al-Luma'at,* 176-177.

Dieses zweite Europa beschuldigt er vehement, falschen Philosophien und Lehren anzuhängen, was zur Entstehung einer überheblichen, unmenschlichen, korrupten und verwerflichen Zivilisation geführt hat. Gleichzeitig vergrößere es sein Übel noch dadurch, andere Menschen in die Irre zu führen.

> Oh zweites (negatives) Europa, wisse wohl, dass du in deiner rechten Hand eine irregeleitete und hinfällige Weltanschauung hältst, und in deiner linken Hand eine unbarmherzige und ungerechte ausbeuterische Zivilisation. Du behauptest, das Glück der Menschheit läge in diesen beiden Händen. Mögen sie beide erstarren, möge dein Geschenk zu deinem Verhängnis werden, und so wird es geschehen. Oh böser Geist, der Unglaube verkündet und Undankbarkeit fördert! Kann der Mensch allein durch Reichtum glücklich werden, oder dadurch, dass er in trügerischem prunkhaftem Flitterwerk schwelgt, während seine Seele, sein Gewissen, Herz und Geist von großen Tragödien heimgesucht werden? Kann er sich wirklich glücklich wähnen?[15]

Für Nursi sind die Versprechungen und Verlockungen der Zivilisation eine Illusion, die zwar Glück verspricht aber nur zur Enttäuschung führt, sobald die Realität einsetzt. Sie wird als Verzweiflung und Enttäuschung erlebt, da ihre Vorteile unbedeutend sind und lediglich der Einbildung entspringen. Ihre wahre Natur wird deutlich, sobald sie dem Licht der Wahrheit ausgesetzt wird, das sie in eine bittere Medizin verwandelt. Schlimmer noch wiegt, dass sie die in die Irre gegangenen im Kern ihres Wesens in Verzweiflung stürzt. Somit sind ihre Folgen so beengend wie ein Gefängnis. Welches Glück kann dieses Versprechen verheißen, wenn „das Herz und die Seele eines Menschen in der Hölle leiden, während sein Körper sich in einem flüchtigen und trügerischen Himmel befindet... Ist er dann glücklich?“[16]
Dieses eine dunkle Gesicht Europas, das in dieser Zeit hereinbrach, kann für das Leben der Muslime nicht als Vorbild dienen, weil es auf einem „morschen Fundament ruht, das zugrunde gehen wird, da es daran glaubt, jedes Geschöpf sei eine unabhängige Einheit, dessen Kampf um das eigene Überleben und Wohlleben ihm das Recht zu Leben gibt.“ Für diese Kurzsichti-

[15] *Ibid.,* 177.
[16] *Ibid.*

gen besteht der Sinn des Lebens nicht aus einem höheren Ideal, das auf Brüderlichkeit und Gemeinwohl basiert, sondern daraus ‚zu überleben und sich selbst zu erhalten'. Diese Scheinideale sprechen nicht die Wichtigkeit der Zusammenarbeit der Menschen an; sie schweigen in Bezug auf das göttliche Gesetz „gegenseitiger Ergänzung und Hilfeleistung."[17] Ihre Ideen fördern und schaffen Feindseligkeiten unter den Menschen und behaupten, das Leben bestünde aus Zwist und Kampf.

Der Unterschied zwischen einer Gesellschaft, die auf einer atheistischen Philosophie beruht, und dem koranischen Ideal ist enorm. Solche Gesellschaft vermittelt nicht nur ein verzerrtes und vergängliches Bild vom Leben, bringt den einzelnen dazu, seinen Bruder zu meiden, mit ihm zu konkurrieren und gegen ihn vor Gericht zu ziehen. Es dreht sich alles darum, so viel wie möglich für sich selbst zu haben. Das koranische Ideal weist hingegen klar und eindeutig die Richtung, da sein Licht die Freuden beider Welten durchdringt und zum Vorschein bringt. In der idealen Gesellschaft betet der einzelne für seinen Bruder und wünscht, dass es ihm gut gehe, denn die Besitztümer gehören nicht den Menschen selbst, sondern sind ein Treuhandgut Gottes. Der Sinn des Lebens besteht darin, die Herrlichkeit Gottes zu bezeugen und seine Weisheit zu spiegeln.[18]

Somit hat die Menschheit die Wahl zwischen zwei Wegen. Ein Weg führt zur Entmachtung und Bestrafung derjenigen, die von den Unterdrückern ihres Reichtums beraubt und ihres Besitzes entledigt werden, die ihre Häuser und sogar ihre Hütten zerstören. Wenn man sich auf diesen Weg begibt, dann vernimmt man nur die Ausgelassenheit der Unterdrücker und das Jammern und Stöhnen der Unterdrückten. Dieser traurige Zustand kann dazu führen, dass der einzelne seine Menschlichkeit verliert, und dass sein Herz jedes Mitgefühl einbüßt, um vom Zustand derer, die leiden, nicht angerührt zu werden.[19] Der Alternativweg wird im Koran beschrieben und soll der Rechtleitung der Menschheit dienen. Der Weg wird gesäumt von pflichtbewussten Menschen, die ihrem Gott ergeben sind. Sie sind bemüht, ihm zu folgen und dienen der Sache ihr Leben lang. Jemand, der diesem Weg folgt, hat weder im Diesseits noch im Jenseits etwas zu befürchten.[20]

---

[17] *Ibid.,* 179.
[18] *Ibid.,* 182-183.
[19] *Ibid.,* 178.
[20] *Ibid.,* 179

Die damaligen Europäer propagierten den Nationalismus unter den Völkern, um sie zu spalten und zu beherrschen. Darum vertrat Nursi die Auffassung, dass diejenigen, die den Lehren der Europäer folgen, sich ungewollt zu ihrem Werkzeug machen. Der Nationalismus erschaffe „den Anderen", der zum Gegenstand ewiger Feindschaft und ständiger Auseinandersetzung und Konkurrenz wird.

Der Koran lehnte den Nationalismus und Tribalismus im vorislamischen Arabien ab und ersetzte derart spalterische Tendenzen mit einem universalen, positiven islamischen Idealismus. Die große Gefahr, die der Nationalismus darstellt, wurde in der Türkei nach den Versuchen zur Liberalisierung und der Verkündung der Verfassung deutlich. Es stellte sich heraus, dass dadurch die unterschiedlichen muslimischen Völker gespalten wurden und in Feindschaft gegeneinander verfielen, und dass der Kampf gegeneinander sie derart beschäftigte, dass sie die inneren Drachen vergaßen, die ununterbrochen in der muslimischen Gesellschaft auf der Pirsch liegen und nie zufrieden sind.[21]

Die heimatliche Verbundenheit ist dann positiv, wenn sie in den Dienst der Prinzipien der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gestellt wird, dann wird sie Quelle der Motivation zur Wohltat für Menschen, durch Zusammenarbeit und gegenseitiger Unterstützung, wird sie zu einer positiven Kraft in der Gesellschaft und fördert die Bande der Brüderlichkeit. Im Sinne des Islam bildet sie ein sicheres Schloss mit undurchdringlichen Mauern, die den Menschen beschützen und ihn mit Energie versorgen. Geschieht dies jedoch nicht, dann werden Zwiste und Feindseligkeiten, dazu führen, dass Gott die verlässt, die sich abwenden wie der Koran warnt (5,54).[22] Somit stellt es eine Gefahr dar, antireligiöse Systeme in ihrer angeblichen Missachtung der Religion nachzuahmen. Gleichzeitig warnte Nursi davor, dass die Europäer nicht gegen die Religion seien, auch wenn sie für einen säkularen Staat eintreten.

---

[21] Nursi, *Kulliyat Rasa'il al-Nur: al-Maktubat* (Istanbul 1992), 414-415.
[22] Nursi, *Al-Maktubat*, 416.

Das Modell zur Überwindung der Entfremdung (ghurbah)

In jüngster Zeit haben die Versuche, Nursis Werk zu verbreiten und durch das Abhalten von Konferenzen und durch wissenschaftliche Publikationen zu ausgewählten Themen internationale Anerkennung für die Bedeutung und Wichtigkeit seiner Vision für das moderne Leben zu gewinnen, zu einer Fülle von Material geführt, das von Menschen, die nicht dem Kreis seiner türkischen Leserschaft angehören, verfasst wurde. Ein Teil dieses Materials knüpft an der Hochachtung und Verehrung an, die seine Schüler ihm entgegenbringen, und neigt sogar zur Hagiographie.[23] Obwohl einige dieser Autoren Nursis Werk schwer verständlich fanden, schmälert dies nicht ihre Anpreisung und beeinträchtigt nicht ihr Lob seines Genies und seiner Gelehrsamkeit. Wo seine Botschaft unverständlich erscheint, wird dies der Tiefgründigkeit, Glaubensstärke und Hingabe zugeschrieben. Was schwer fassbar ist, wird für eine Manifestation des Mysteriums und der Erhabenheit des Islams gehalten.

Nursi warnte davor, dass seine Schriften für andere vielleicht kompliziert sein könnten, denn „ich schrieb wie es mir ins Herz kam, und es erschien mir unangebracht, das, was ich geschrieben hatte nach meinem Gutdünken zu korrigieren oder neu anzuordnen.“[24] Er war davon überzeugt, dass seine Gedanken von einer externen Quelle inspiriert wurden und er las sie immer wieder, um Rechtleitung zu erhalten. Er hielt seine Schüler dazu an, die *Risale-i Nur* Bücher als ihre wahren Lehrer anzunehmen. Er war dazu bereit, für seine Schriften sein Leben hinzugeben, sie vor Schaden zu beschützen und dafür zu sorgen, dass sie verbreitet wurden, denn in ihnen lag ein Zufluchtsort für die Gläubigen, ein Schutzschild um den Antagonisten von Religion und Glauben zu widerstehen.[25]

Einige Wissenschaftler, die über Nursi geschrieben haben, sehen ihn als den einzigen Führer einer zeitgenössischen islamischen Bewegung an, der nicht für politischen Kampf als Mittel zu sozialem Wandel eintrat.[26] Er wird als Verfechter der Auseinandersetzung mit der Feder angesehen, da er glaubte dies sei das einzig Angemessene im Zeitalter der Wissenschaft, und wie er

---

[23] Siehe z.B. die Einleitung von Khadija al-Nabarawi, 1.
[24] Nursi, *The Supreme Sign,* 8.
[25] Khalil, *al-Rahil,* 7.
[26] Ahmad, Badi’ al-Zaman, 640.

einmal anmerkt, eine friedliche Beilegung von Konflikten mit den feindlich Gesinnten sei entscheidend, Leben zu retten, das für die Botschaft des Korans benötigt würde.[27] Der Wandel, für den er eintrat, war nicht kosmetischer Natur, sondern er wollte das Individuum islamisieren und damit die Ethik der Gesellschaft erneuern.

Arabische Autoren messen dem Teil seines Werks, das während seiner aktivistischen Phase entstand, besondere Bedeutung für das tägliche Leben der Muslime bei. Sie haben zwar Hochachtung vor seiner Gelehrsamkeit, doch sein Aktivismus interessiert sie mehr. Einige halten seine Ablehnung der Politik in der Religion für gleichbedeutend mit Häresie. Angehörige der Muslimbruderschaft in Jordanien[28] bezweifeln, dass Nursis berühmter Ausspruch „Ich suche Zuflucht bei Gott vor dem Satan und der Politik" überhaupt von ihm stammt. Wenn man ihnen dann versichert, dass er es gesagt hat, dann halten sie den Ausspruch für ein strategisches Manöver seinerseits, das verständlich wird durch die Situation, in der er sich befand. Es gab sogar jemanden, der bezweifelte, dass man Nursis Ideen des gewaltlosen Widerstands als islamisch bezeichnen kann.[29] Der irakische Islamist 'Imad al-Din Khalil drückte auf einer Konferenz in Istanbul seine Bewunderung für Nursis frühe kämpferische Phase aus und berichtete, dass einer von Nursis Schülern ihn als einen Mann beschrieb, der immer gewann. Seine Heldentaten als Führer der Miliz, wie z.B. im Kampf gegen Russland, werden als großartige Leistungen gefeiert. In seiner Erinnerung war Nursi ein unbeugsamer Mann.

> Er liebte den Ringkampf... es war sein Lieblingssport, bevor seine großen Anliegen seine Kraft und Gesundheit aufzehrten. Er konnte jeden besiegen. Nur einmal wäre er

---

[27] Muhammad Harb, „Badi' al-Zaman Said al-Nursi: da'watuhu, 'alamiyatuhu" in *al-mu'tamar al 'alami li Badi' al-Zaman Said al-Nursi: tajdid al-fikr al-islami fi'l-qarn-'ishrin* (Istanbul 1966), 647.

[28] A. d. E.: In seiner Autobiographie zählt Said Nursi sechs Punkte auf, die ihn und der Weg des *Risale-i Nur* von dem der Muslimbruderschaft unterscheidet: Brief 101, S. 1882, *Tarihçi Hayat, Risale-i Nur Külliyatı* Bd. 2, Istanbul 1996.

[29] Ishaq Farhan sagte: „Wenn wir einräumen, Gott bewahre, die Politik läge außerhalb des Interesses des Islams, dann würden wir eine Priesterschaft erschaffen und die Religion vom Staat trennen." berichtet in al-'Awadi, *Badi' al-Zaman,* 61.

> beinahe von jemandem besiegt worden. Da griff Said nach seinem Dolch. Er zog ihn heraus und drückte ihn gegen seinen Feind, der es dann vorzog, sich zurückzuziehen. Er war nicht daran gewöhnt, besiegt zu werden oder sich geschlagen zu geben.[30]

Muslime in der Türkei, wo der Staat keine religiösen Symbole toleriert und Islamisten die Teilnahme am politischen Prozess erschwert, sind der Ansicht, sein Spätwerk trete für einen friedlichen Widerstand gegen Unterdrückung und Verfolgung ein. Diese Schriften, die aus der Feder des „Späten Said“ stammen, nehmen die wichtigste Stellung in ihrer Mission ein. Sie konzentrieren sich auf Said, den Mann des Friedens, der während der letzten Phase seines Lebens lehrte, dass der Kampf nicht physisch sein muss. Wer bis zum Ende durchhält und sich weigert, sich zu beugen, dem ist der Sieg gewiss.[31]

Seine Ideen sind unter den türkischen Gastarbeitern in Europa sehr beliebt. Da die Zahl der Muslime, die nach Europa und Nordamerika ausgewandert sind und sich dort niedergelassen haben, ständig zunimmt, sind diese Muslime sensibilisiert für Vorurteile gegen den Islam und für die Intoleranz gegenüber seinen Manifestationen. Sie müssen sich damit auseinandersetzen, ihren Islam in der Diaspora zu hegen und zu leben. Ihr Ziel besteht nicht allein darin, den Glauben in der zweiten Generation, die in einem Umfeld des gegenseitigen Unverständnisses und Missverständnisses aufgewachsen ist, weiterzugeben und zu bewahren, sondern auch darin, ihre Identität und ihre Wertvorstellungen zu bewahren. Für viele war dies der Anlass, nach einer passenden Interpretation des Lebens von Muslimen im Westen zu suchen.

Die Erfahrungen, die von muslimischen Immigranten im Westen gemacht werden, können schwierig sein, ungeachtet des materiellen Wohlstandes, zu dem der Immigrant gelangen mag. Das Leben in der Peripherie einer dominanten Gesellschaft führt in vielen Fällen zu einem tiefgehenden Gefühl der Entfremdung. Die Trennung von Freunden und der Familie, von der Wär-

[30]Khalil, *al-Rahil,* 22

[31] A. d. E.: Da sie quasi die Phase des ‚Frühen Said’ ignorieren, laufen sie Gefahr den Fehler zu begehen die Kontinuität in Fragen der ablehnenden Haltung Nursis zur Politik in der Religion zu ‚übersehen’, und dadurch sein „Spätwerk“ auf ein falsches Fundament zu stellen.

me, Liebe und Bestätigung durch die zwischenmenschlichen Beziehungen kann verheerende Auswirkungen haben. Die im Westen lebenden Muslime gehen unterschiedlich mit der westlichen Kultur um. Während die meisten trotz offener Diskriminierung, Verunglimpfung und Belästigung ihren Glauben beibehalten haben, haben sich einige dazu entschlossen, ihre muslimische Identität aufzugeben und in ihrer neuen Umgebung aufzugehen. Andere wiederum halten diese Umgebung für gottlos und wollen sie islamisieren. Für die erste Gruppe, d.h. für diejenigen, die gläubige Muslime bleiben wollen, ist Nursis Werk von besonderer Bedeutung.
Nursis persönliche Erfahrungen, insbesondere die Zeiten, wo er über Wochen allein in den Bergen lebte, sind sehr lehrreich. Sein Leben zeigt, wie es möglich ist, das tiefe Gefühl der Einsamkeit und des Fremdseins zu überwinden, das der Immigrant in einer fremden und unfreundlichen Umgebung empfindet. Er statuiert ein Exempel für das Überleben und dafür, bei Gott Trost und Bestätigung zu suchen. In diesem Prozess wird die Erfahrung der *ghurbah*, „Entfremdung" in ein Gefühl des „Aufgehobenseins" umgewandelt. Sein Leben im Exil beschrieb Nursi als sehr schmerzvolle Erfahrung. Er fühlte sich allein, war von allen Freunden, Verwandten und Gleichgesinnten getrennt, besaß nichts, das ihm lieb war, aus seiner Heimat vertrieben und umgeben von einem tiefen Gefühl der Selbstentfremdung. Trost fand er dabei, dem Herrn zu dienen.

> Ich sah meine Seele in der Fremde in diesem vorübergehenden vergänglichen Gasthaus auf der Reise in die Ewigkeit. Da sagte ich „Subhanallah (Gott, der Erhabene über alle Mängel)! Wie kann man dieses Fremdsein und diese Düsternis aushalten?"
> Mein Herz rief: „Allgütiger Gott, ich bin in der Fremde, habe niemanden, bin schwach und kraftlos, krank, unfähig und alt. So rufe ich um Hilfe bei Dir. Vergib mir. Nur von Dir will und erwarte ich Hilfe.
> Und plötzlich kamen das Licht des Glaubens, die Weisheit des Korans und die Güte des Barmherzigen mir zu Hilfe, die diese fünf Arten der Einsamkeit in der Fremde in Geborgenheit verwandelten. Und meine Zunge begann zu sagen: „Gott genügt uns! Welch vorzüglicher Sachwalter,

welch guter Verlass ist Er!“ (3,173); und mein Herz zitierte den Vers: „Wenn sie sich aber abwenden, dann sag: Gott genügt mir. Es gibt keinen Gott außer ihm. Auf ihn vertraue ich. Er ist der Herr des gewaltigen Thrones.“ (9,129)

Nursis Rezept gegen die *ghurbah* ist der *iman,* „Glaube“, durch *tawakkul,* „Vertrauen“ und *sabr*, „Geduld“. Für ihn ist *iman* nicht nur eine bloße intellektuelle Bestätigung des Glaubens, sondern ein Leben völliger und bewusster Hingabe in der Gegenwart Gottes. Dabei spielen die Gebete eine wichtige Rolle. Nursi konnte sich von der Umgebung, in die er hinein versetzt wurde, zurückziehen, indem er sich Gottes Gnade anheim gab und Erbarmen und Bestätigung suchte. *Iman* half ihm dabei, sein Leid zu überwinden und ihn gegen den Schmerz abzuhärten. Dabei definierte und lebte er die Parameter des islamischen Weges, die auf den Lehren des *tawhid*, „Einzigkeit“ fußen sowie dem tiefgründigen Glauben an diesen Gott.

Nursi bestätigte, dass *iman* den Menschen aus dem Morast der Verzweiflung befreit; er erhellt die Vergangenheit und die Zukunft und macht die Gegenwart erträglich. *Iman* ist Licht und zugleich Kraft. Der Mensch, der zu wahrem Glauben gelangt, ist in der Lage, allen Dingen zu widerstehen und die Zwänge der Ereignisse aufzuheben. Der Glaube verleiht ihm die Kraft, die Höhen und Tiefen des Lebens zu umschiffen und ihnen mit Gleichmut und Gemütsruhe zu begegnen.[32]

Für Nursi war auch *sabr*, „Geduld“, eine Tugend, was er durch sein tägliches Festhalten am Glauben trotz Widrigkeiten und Schmerz veranschaulichte. Für diese Geduld ist absolutes Vertrauen auf die Gnade Gottes unabdingbar, damit der Mensch die Kraft erhält, den Mächten zu widerstehen, die beständig versuchen, seinen Glauben zu erschüttern. Die Kraft, die Gott dem *sabr* und der Ausdauer verliehen hat, befähigt den einzelnen, jedes Unglück und jede Notlage zu überstehen. Doch Konfusion und Unachtsamkeit beeinträchtigen die Fähigkeit, sich auf die vergängliche Natur des Lebens zu konzentrieren und erwecken die Empfindung, das Leben sei ewig. In den Wirrungen des Verstandes hängen bleiben schwächt die Kraft der Geduld und verschwendet sie an der Projektion der bitteren Erfahrungen der Vergangenheit auf die Sorgen vor der Zukunft. Dies führt dazu, dass der

[32] *al-Kalimat,* 352.

Mensch anfängt zu leiden und wehzuklagen.[33] Die beste Antwort auf Unglück ist Gott dankbar zu sein, denn Segen vermehrt sich mit der Dankbarkeit. Das Klagen verstärkt hingegen das Unglück noch, da es den Fluss von Gnade und Mitgefühl zum Leidenden hin beeinträchtigt.[34] Nimmt man das Unglück ernst, dann wird es plötzlich größer und erscheint unerträglich, doch schätzt man es gering ein, dann wird es leicht und es verschwindet letztendlich.[35]

> Völliges Vertrauen auf Gott ist *tawakkul*, die einzige Zuflucht, mit der sich die Untiefen des Lebens leicht umschiffen lassen. Dann sprach mein Verstand zu meiner beunruhigten, rastlosen und hilfesuchenden Seele wie folgt:
> Armer Mann, hör auf zu weinen und vertraue angesichts deines Leids auf Gott, denn die Beschwerde (*al-shakwa)* bedeutet Leid, zusätzliches Leid im Leid, und ist eine Sünde im Leid. Wenn du Den findest, der dich diesem Leid ausgesetzt hat, dann wird dieses Leid verwandelt in üppige Zuwendung, Reinheit und Erfüllung im Leid. Hör auf, dich zu beschweren. Sei lieber dankbar wie die Nachtigallen, denn die Blumen lächeln für den, der sie liebt – nämlich die Nachtigall. Ohne Gott ist deine Welt voller Schmerz und Qual, Verlust und Vernichtung, Nichtigkeit im Leid, also vertraue dich Ihm in deinem Leid an. Du, der du am Leid der Welt leidest, warum weinst du wegen eines kleinen Kummers? Setze dem Leid ein Lächeln des Vertrauens entgegen, dann bringst du den Kummer zum Lächeln. Denn wenn du lächelst, wird das Leid geringer, bis es letztendlich verschwindet.

Nursi war zwar nicht Mitglied eines Sufiordens, doch er fand Zuspruch in Rumis Schriften.

---

[33] Nursi, *al-Luma'at,* 14-15.
[34] *Ibid.,* 15.
[35] *Ibid.,* 17.

> Dschalal al-Din al-Rumi, einer meiner Lehrer, sprach folgendermaßen zu sich selbst: Als Er, gepriesen sei Er, sagte: „Bin ich nicht Dein Herr?" antwortete ich: „Ja". Und wo ist der Dank dafür, dass du „Ja" sagtest? Der Dank liegt im Ertragen des Leids. Kennst du das Geheimnis des Leids? Es besteht darin, auf dem Pfad der Armut zu wandeln und sich in Gott aufzulösen.
> Da sprach meine Seele: Ja, fürwahr, die Dunkelheit lichtet sich. Durch Unvermögen, Vertrauen, Armut und Zuflucht hat sich das Tor des Lichts geöffnet. Dank sei Gott für das Licht des Glaubens und der Ergebung *(al-islam)*.[36]

Konzentriert man sich auf das Leid, dann verweilt man dabei. Vertraut man jedoch auf Gott, dann werden Trennung und Entfremdung gelindert. In seinem Glauben an Gott findet der Mensch Frieden und Glück. „Was hat der, der Ihn verlor, gefunden? Und was hat der, der Ihn fand, verloren?" Das soll heißen, der, der Ihn gefunden hat, hat alles gefunden, und der, der Ihn verloren hat, findet nichts als Leid. „Ich habe nun eines der Geheimnisse des edlen *hadith*... Gesegnet seien die Fremden... verstanden, und so dankte ich Gott."[37]

Nursi beschäftigt sich mit der Frage, warum Gott in Seiner Weisheit zulässt, dass die Menschen, die Ihm folgen, die Partei Gottes, von den Irregeleiteten, der Partei Satans, besiegt werden, obwohl sie von den Gesandten und dem Propheten Mohammed geführt werden. Es ist offensichtlich, dass Gott in Seiner Weisheit die Welt nach dem Gesetz von Wettbewerb und Leistung geordnet hat, und dass sich die Guten mit vereinten Kräften um den Aufbau der Gesellschaft bemühen müssen. Wenn es den Irregeleiteten gelingt, die Leute der Wahrheit zu besiegen, dann nicht, weil sie stark sind, sondern weil sie böse und zerstörerisch sind, weil sie manipulieren und die Menschen untereinander spalten. Ihr Sieg ist jedoch nur vorübergehend, denn letztendlich werden die rechtschaffenen Gläubigen obsiegen. „Die Wahrheit wird triumphieren, daran führt kein Weg vorbei."[38]

---

[36] Nursi, *al-Maktubat*, 30.
[37] *Ibid.,* 32
[38] Nursi, *al-Luma'at,* 123, 131.

Nursi war überzeugt davon, dass der Gläubige durch den Glauben sicher sein kann gerettet zu werden, trotz momentanen Leids. Denn hat Gott den Gläubigen nicht den Erfolg versprochen? Der Koran versichert den Gläubigen: „Fürchtet euch nicht“, denn Gott wird Seine Religion, der Glaube und die Ergebung in Gott (den Islam), vor allen anderen Religionen der Welt auszeichnen. Für Nursi stellt dies kein leeres Versprechen dar, sondern eine Erklärung Gottes, dass die Gläubigen am Ende triumphieren werden. Dem Einzelnen kommt somit die Aufgabe zu, den Islam besser zu verstehen, ihn zu verkörpern und sich völlig auf die Quelle von Trost und Mitleid zu verlassen. Denn *tawakkul* ist ein dynamisches Wechselspiel zwischen völliger Abhängigkeit und Hingabe unter einen, der mächtiger ist als alle Mächte des Bösen und der Unterdrückung zusammen. Es bedeutet, sich absolut sicher zu sein, dass die Geschichte zeigen wird: Gott erfüllt Sein Versprechen.[39]

Für heutige Muslime sind Nursis Lehren deshalb wichtig, weil sie genau die schmerzlichen Bedingungen ansprechen, denen sie sich ausgesetzt fühlen. Im Vergleich zum Westen befindet sich die islamische Gesellschaft in desolatem Zustand. Die islamische Religion ist einem unablässigen intellektuellen Angriff, sowohl von außen ausgesetzt als auch von innen.[40]

Zum wiederholten Male sahen sich die Muslime als Opfer der Wechselfälle der Politik. Diese beobachten die endlose Saga von Leiden und Schmerz muslimischer Völker. Für eine wachsende Zahl von Muslimen wurden durch diese Wirklichkeit die Doppelmoral Europas und ihre angeblich überlegenen universalen menschlichen und pluralistischen Werte bloßgestellt. Für die Türken kommt erschwerend die kritische Haltung Europas hinzu. Sind denn die Nationen Osteuropas nach ihrer Unabhängigkeit nicht schnell in die europäische Union integriert worden, während der Antrag der Türkei von den Europäern mehr als skeptisch gehandhabt wird? Nursis Warnung scheint gerechtfertigt. Obwohl die Türken mit aller Macht versucht haben, das europäische Modell nachzuahmen, wurde es zu ihrem Verhängnis. Sie können sich kaum von dessen Modell der 1930er Jahre befreien, während sich Europa weiterentwickelt hat.

---

[39] *Ibid.,* 42.
[40] *Ibid.,* 124.

Mehrere Autoren haben beschrieben, wie sehr Nursis Schriften bei türkischen Jugendlichen Anklang finden.[41] Ihre Stimme ist leise, kaum organisiert, gehört zu keiner politischen Partei, unterstützt weder ein politisches Programm, noch einen bestimmten Politiker. Aber sie werden respektiert. Sie sind Beweis für die Wirksamkeit von Nursis Lehren, die den einzelnen Muslimen neues Bewusstsein geben, die in der Lage sind dadurch den Wandel hervorzubringen.
Für muslimische Leser ist Nursis Versicherung, dass die atheistisch materialistischen oder antiislamischen Versuche, den Islam zu unterminieren, letzten Endes fehlschlagen werden, und sogar das Christentum eines Tages der offensichtlichen Wahrheit des Islams näher kommen wird, sehr trostreich.

> Das Christentum wird seine Angriffe auf den Islam entweder durch seine Dekadenz oder durch Läuterung einstellen. Schon früher hat sich das Christentum mehrere Male erneuert, bevor der Protestantismus entstand. Das reformorientierte Christentum hat sich weiter entwickelt bis es sich dem *tawhid*, der Göttlichen Einheit, näherte. Und wiederum steht eine Entwicklung bevor. Entweder wird es stillstehen, oder es wird sich den Wahrheiten des Islams öffnen, welcher die Grundlagen und Prinzipien des wahren Christentums enthält. Auf dieses Ereignis weist die Aussage des Gesandten hin: „Jesus wird wiederkommen und wird meiner *ummah* angehören und nach meiner *Scharia* handeln“[42]

Das große Hindernis für die Muslime lauert in ihrer Mitte, nämlich bei den ihre Unkenntnis und ihre Glaubensschwäche ausnutzenden, totalistischen „Verwestlichern“, die durch Versprechungen wie Wohlstand und Glück die Menschen verführen. Doch ihr scheinbarer Nutzen oder ihre Wirkung ist nach Nursi für die Leute nicht von Dauer. Ein aufgeklärter Glaube unter den Menschen wird die Oberhand gewinnen. Die Auswirkungen wären, dass

[41] Siehe dazu die Diskussion anlässlich der Konferenz in Amman, dokumentiert in al-'Awadi, *Badi' al-Zaman,* 60
[42] Nursi, *al-Maktubat,* 602.

„Europa und Amerika mit dem Islam schwanger sind. Genauso, wie die Osmanen mit Europa schwanger waren und einen europäischen Staat gebaren, so werden Europa und Amerika eines Tages den Islam zur Welt bringen."[43] Bis dahin ist es die Aufgabe der Muslime wahren Glaubens ihr Bestes zu tun, um nach den koranischen Geboten zu leben. Doch der Ausgang der Geschichte und der menschlichen Belange liegt allein in Gottes Hand.

[43] Zitiert in Şükran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur, Bediuzzaman Said Nursi,* 2te Auflage (Istanbul 1992), 100.

14

Islam und die Umwelt

- Wo sich Materialismus und Spiritualität treffen

Oliver Leaman

Gibt es ein spezifisch islamisches Verständnis darüber, wie die Menschen sich ihrer Umwelt gegenüber verhalten sollten? Noch wichtiger als dies ist jedoch die Frage, ob eine religiöse Haltung zur Welt sich von einer materialistischen Haltung unterscheidet. Schließlich ist die Welt für den Gläubigen in mehr als nur materieller Hinsicht sinnvoll; ihr kommt vielmehr eine höhere Bedeutung zu, die jedoch nur denen zugänglich ist, die in der Lage sind, sie zu verstehen. Für die Gläubigen entspringt die Welt und alles, was sich darin befindet, dem Göttlichen. Um das Wesen der Welt zu verstehen, und um herauszufinden, wie wir uns ihr gegenüber zu verhalten haben, müssen wir daher ihre Verbindungen zum Göttlichen verstehen. Dies wird oft deutlich, wenn Said Nursi Islam und Materialismus einander gegenüberstellt und feststellt, dass im Materialismus alles erlaubt ist, was gefällt. Die Welt wird lediglich wie ein Objekt behandelt, als etwas, das nach dem Willen der Menschen benutzt und verändert werden kann, als Mittel zum Zweck sozusagen. Für den Materialisten ist die Materie etwas, um verwendet und umgestaltet zu werden. Sicherlich mag es ratsam sein, nicht alles, was veränderbar ist, zu verändern, und nicht alles zu tun, was getan werden kann, und so leben wir nun in einer Welt, in der viele Entdeckungen besser nicht gemacht worden wären. Manchmal wird diese eher aggressive Haltung der Natur gegenüber mit der Renaissance und der Aufklärung in Verbindung gebracht – kulturelle Bewegungen, die sicherlich die Tendenz zeigten, den Menschen über alles zu stellen und auch die Bedeutung des Individualismus hervorhoben. Wie Nursi darüber dachte wird deutlich in seinem Ausspruch: „Der Student der atheistischen Philosophie flieht vor seinem eigenen Bruder...und strengt ein Gerichtsverfahren gegen ihn an. Der Koranstudent hingegen gedenkt all der rechtschaffenen Gläubigen in den Himmeln und auf der Erde, und er bittet für sie auf die aufrichtigste Weise.“*(Siebzehnte Lem'a)*

Im Allgemeinen äußert sich Nursi nicht sehr schmeichelhaft über die atheistischen Philosophen und Weltanschauungen, die in seinen Augen die größten Maßlosigkeiten des Materialismus beinhalten und das Dasein um ihrer selbst willen verherrlichen.
So wie das Individuum im Materialismus sich in ständigem Kampf mit anderen um die Trophäen des Erfolgs verwickelt sieht, so sieht es sich auch im Konflikt mit der Natur, die seiner Autorität unterworfen werden und unter seine Kontrolle gebracht werden muss, um von Wert zu sein.
Nursi stellt jedoch nicht nur die Unterschiede zwischen der materialistischen Sicht und der Sicht des Glaubens dar. Er führt darüber hinaus viele Argumente gegen den Materialismus an, und zwar in zweierlei Art und Weise. Einerseits argumentiert er, der Materialismus habe rationale Mängel, da er die Welt falsch interpretiert. Dies ist ein interessantes Argument, das sich durch die gesamten Schriften Said Nursis hindurch zieht. Immer wieder kehrt er zu diesem Thema zurück. Zweifellos wollte er damit auch Argumente gegen die Art der Repression gegen die Religion, die in der Türkei in dieser Periode seines Lebens offiziell eingeführt worden war, anbieten. Ein anderes Motiv war sicherlich, dass er sich der ständig anwachsenden Vereinnahmung durch Ideen, die mit dem Islam nicht zu vereinbaren sind, widersetzen wollte. Wie viele muslimische Denker vor ihm sah auch er seine Rolle darin, den Islam gegen explizite und implizite Bedrohungen zu verteidigen, wobei die impliziten Bedrohungen im Allgemeinen gefährlicher einzuschätzen sind. Denn wenn Muslime dazu verleitet werden können, in nicht islamischer Weise zu denken, dann stellt dies eine viel stärkere Herausforderung für den Islam dar als eine offene Bedrohung. Nursi hielt ein Teil des Rationalismus und Materialismus des westlichen Denkens für unausgegoren und nachteilig, welches jedoch eine gewisse Anziehungskraft besitzt, da es als Teil der Technologie und Moderne nicht unmittelbar und eindeutig (als nachteilig) erkannt werden kann.
Seine Auswirkungen auf den Islam sind wie ein Computervirus, das ein Computerprogramm befällt. Anfangs erscheinen sie interessant und nützlich, doch dann übernehmen sie das ganze intellektuelle System der Kultur des Empfängers.
Nursi vertrat jedoch nicht nur die Ansicht, dass der Materialismus intellektuell im Vergleich zur Religion versagt, sondern sein Hauptanliegen war es zu zeigen, dass sich die *Folgen* des Materialismus verglichen mit den Folgen des

Glaubens schädlich auswirkten. In gewisser Hinsicht ist dies kein besonders heftiger Angriff auf den Materialismus, da er nicht davon ausgeht, dass der Materialismus an sich falsch sei, sondern dass vielmehr seine Folgen unerwünscht sind. Schließlich kann eine Doktrin wahr sein, und dennoch fatale Konsequenzen haben. Nursi greift die intellektuellen Grundlagen des Materialismus an, indem er ihnen die traditionellen islamischen Gründe für die Vorzüglichkeit des Islams und die Weisheit des Korans gegenüberstellt. Interessanterweise kehrt er immer wieder zu dieser Argumentationsweise zurück, was den Rückschluss erlaubt, dass er diese Art und Weise für wirksam hält. Man kann die Welt auch auf nichtislamische oder gänzlich unreligiöse Weise betrachten, und Nursi akzeptiert, dass viele Leute die Welt so sehen. Seine Argumentationsweise dient dazu, das hervorzuheben, was bei den Materialisten nicht vorkommt, nämlich den göttlichen Charakter der Welt. Dennoch muss er eingestehen, dass dieser göttliche Charakter durchaus außer Acht gelassen werden kann, ohne die Welt erkennbar falsch zu sehen. Dies macht den Materialismus zu einer derart verführerischen Option, denn er stimmt mit den Prinzipien von Wissenschaft und Moderne überein und stellt die Welt als wirtschaftliches System dar, das nur aus Fakten und Theorien über diese Fakten besteht. Alles Weitere kann als unwichtig und überflüssig angesehen werden.

Nursi macht jedoch deutlich, dass viel mehr dazu gehört, auf sinnvolle Art Muslim zu sein, als einige Grundprinzipien zu akzeptieren. Genauso wichtig, oder noch wichtiger ist es, dass die Menschen im Einklang mit diesen Prinzipien leben. Nursi bemerkt zwar einfühlsam, wie brüderlich Muslime untereinander leben, doch die Realität, das bemerken wir sofort, sieht ganz anders aus. Wie wir wissen, können Muslime sich genauso feindlich gegenüberstehen wie andere auch. Was die Umwelt anbelangt, so sollten Muslime sie als Ort göttlichen Handelns ansehen und sie dementsprechend hochschätzen. Muslime sollten in den Vorgängen der Natur die Handschrift Gottes erkennen, so wie für uns die Buchstaben eines Buchs die Absicht des Autors repräsentieren. Daraus sollte man schlussfolgern, dass Gläubige die Natur als Teil der göttlichen Welt schätzen. Doch wie wir wissen, geschieht das in der Praxis nicht. Muslime benutzen die Ressourcen der Welt genauso verschwenderisch wie andere auch, und wenn sie dies zurzeit nicht in gleichem Unfang tun, dann nur deshalb, weil sie sie nicht besitzen oder es sich nicht leisten können, sie zu erwerben.

Meiner Meinung nach ist dies eine Erklärung für den Übergang des ‚Frühen Said' in den ‚Späten Said'. Der ‚Frühe Said' war Teil des politischen Systems. Er versuchte den Menschen zu zeigen, in welche Richtung die Gemeinschaft der Gläubigen sich bewegen sollte, und er setzte sich für Veränderungen im öffentlichen Bereich ein. Der ‚Späte Said' konzentrierte sich darauf, dass es viel wichtiger war, das Denken der Menschen zu verändern und den Islam in einer Art und Weise Teil ihres Lebens werden zu lassen, die ihr Leben verändern wird. Der Großteil seiner Schriften ist darauf ausgerichtet, den Menschen dabei zu helfen, ihr Denken zu verändern, damit sie mehr als nur im nominellen Sinne Muslime werden. Natürlich sind die meisten Muslime, wie auch die meisten Anhänger anderer Glaubensrichtungen, nur nominell gläubig. Sie mögen zwar den wichtigsten Ideen ihres Glaubens zustimmen, doch wirken sich diese nur in geringem Maße auf ihr Leben aus. Interessant an diesem Gedankenwandel ist, dass es sich dabei nicht um eine Angelegenheit des Verstands handelt. Dem Verstand ist sozusagen genüge getan, wenn man die Aussage akzeptiert, dass die Welt von Gott geschaffen ist. Viel wichtiger ist jedoch, dies auch zu fühlen, was von den Sufis treffend beschrieben wird, die sagen, eine wichtige Fähigkeit des Glaubens sei *dhauq*, d.h. „Geschmack". Auch das, was die islamischen Philosophen über den Glauben sagen, dass er eine Sache des *qalb*, eine Herzenssache sei, ist hier interessant, da das Herz hierbei eine Kombination des Verstands und der im Körper wurzelnden Gefühle darstellt.
Wenn wir anerkennen, dass die Welt als Repräsentation Gottes in Form von Materie gesehen werden muss, und dass wir die Vizeregenten (*khilafah)* sind, dann müssen wir uns fragen, wie wir dieses Prinzip in unserem Verhalten verkörpern können. Hier kommt nun die traditionelle Religion mit ins Spiel. Ritual und Regelmäßigkeit der Gottesanbetung verstärken in uns die Vorstellung, dass wir häufig an Gott denken müssen. Doch die traditionelle Religion reicht nicht aus, denn die religiösen Riten lassen sich ganz einfach absolvieren, ohne die Wahrheit dessen, was man da rezitiert, zu fühlen. Hier erkennt man die Bedeutung dessen, was Nursi im Großteil seines Werkes tut, denn er versucht zu zeigen, dass die meisten Grundprinzipien und Geschichten im Islam voll von spiritueller Bedeutung sind, die den religiösen Schriften entlockt werden müssen. Hier besteht jetzt die Gefahr, Nursi als eine Art Sufi darzustellen, und wir wissen, dass das nicht stimmt. Er steht dem *tasawwuf* vielmehr recht skeptisch gegenüber, wenn auch nicht den

wichtigsten Vertretern der Sufis, da in seinen Augen der Sufismus einen restriktiven Zugang zur Wahrheit postuliert, der nur denjenigen offen steht, die in der Lage sind, eine enorme spirituelle Entwicklung durchzumachen. Ein ziemlich eindrucksvolles Merkmal von Nursis Zugang zum Islam ist denn auch die Betonung der Materialität des Islam. Der Islam sieht die materielle Welt nicht als grundlegend irreführend oder als etwas, über das man hinausgehen muss. Ganz im Gegenteil, der Islam stellt ein Gleichgewicht her zwischen dem materiellen Charakter dieser Welt und der Spiritualität des Jenseits, wobei die verschiedenen Bräuche im Islam dazu gedacht sind, die Gläubigen an diese subtile Verbindung zu erinnern. Dies ist in vielerlei Hinsicht die Basis für Nursis kritische Haltung gegenüber dem *tasawwuf*, der der materiellen Welt feindlich gegenübersteht. Seine Skepsis hebt er nochmals hervor, indem er die Vorstellung von *wahdat al-wujud* und *wahdat al-shuhud* kritisiert, obwohl man erwarten sollte, dass er diese Ideen unterstützt. Denn schließlich wiederholt er ständig diese typische Auslegung von der Einheit alles Existierenden in seinem eigenen Werk. Wieso lehnt er dann die eindrucksvollen Erklärungen ab, die die Einheit alles Existierenden, einschließlich Gott, postulieren? Ibn al-Arabi wollte mit seiner Idee der *wahdat al-wujud* aufzeigen, dass die offenbare Verschiedenheit der externen Welt nur scheinbar existiert, und dass in Wahrheit nichts außer Gott existiert. All das, was wir als eigenständig existierend wahrnehmen, sind in Wahrheit Aspekte des Göttlichen, und wenn wir die Realität wirklich sehen, dann sehen wir sie nur als unser wirres Verständnis von Gott selbst. Doch diese Doktrin birgt natürlich eine Gefahr, denn sie ist so sehr darum bemüht, *shirk* zu meiden, dass sie selbst in *shirk* verfällt. Wenn man sagt, dass alles mit Gott gleichgesetzt werden muss, dann stellt man Behauptungen darüber auf, wie Gott ist, welche Eigenschaften Er besitzt, und zwar nicht wie in Hinblick auf seine Neunundneunzig Namen, sondern indem man Ihn mit alltäglichen Dingen gleichsetzt. Nursi beschuldigt Ibn Arabi zwar nicht, in die Irre gegangen zu sein, doch weist er richtigerweise auf die Gefahren hin, die in dieser Art der Gedankenführung liegen. Der Versuch des Mystikers, ein erhabenes Verständnis der Verbindungen zwischen Gott und der Welt zu erlangen, führt ihn wahrscheinlich auf eine heterodoxe Fährte. Übliche Bedenken in Bezug auf den Mystizismus beinhalten die Sorge, dass die Suche nach einem tieferen Verständnis des Glaubens schließlich den Glauben selbst transzendiert und jegliche Arten von verfehlten Ideen in die Religion einführt. In Nursis

Augen passiert genau dies, und wenn wir die genaue Verbindung zwischen Gottheit und Seiner Schöpfung verstehen wollen, dann sollten wir lieber die Sprache des Korans untersuchen und nicht die Spekulationen der Mystiker.

Was ist so besonders an der Sprache des Korans? Einmal liegt es daran, dass sie von Gott inspiriert und wunderbar ist, und so legt Nursi großes Gewicht auf Argumente, die auf der Vorstellung des *I'jaz al-Qur'an* basieren. Damit werden wir uns hier nicht beschäftigen, doch dieser Begriff besitzt einen interessanten Aspekt, der auch von Nursi hervorgehoben wird. Und zwar handelt es sich um die Tatsache, dass der Koran sich bekannter und gewöhnlicher Merkmale dieser Welt bedient, um Beispiele zu bringen. Auch Nursi tut dies, um den Gläubigen und denjenigen, die der Gemeinschaft der Gläubigen beitreten wollen, bewusst zu machen, dass Gott in der islamischen Weltsicht keine weit entfernte Figur ist. Ganz im Gegenteil – Er und Seine Schöpfung sind in gewisser Weise die ganze Zeit vor uns und in allem, was wir um uns sehen, gegenwärtig. Das klingt wie *wahdat al-wujud*, genau die Doktrin, die Nursi in Frage stellt, doch es handelt sich hier tatsächlich um etwas anderes. Nach Nursis Meinung schmälert die Tatsache, dass alles von Gott erschaffen wurde und von Ihm abhängt, nicht die Realität dieser Dinge. Wäre dies so, dann wäre auch die Konkretheit unserer Erfahrung der Dinge eingeschränkt, doch dies unterscheidet sich entschieden von dem, was der Koran sagt. Der Koran hebt die Wichtigkeit von Gott und Seiner Schöpfung gleichermaßen hervor. Auf diese Weise kann der Leser sowohl die Art seiner eigenen Erfahrung verstehen, als auch den höheren Kontext, in den diese Erfahrung gestellt werden muss.

Schauen wir uns als Beispiel die Diskussion um die Fliegen an. Hier verteidigt Nursi das Recht der Fliegen zu leben und ihre Rolle, die sie im Dasein auf der Welt spielen. Er weist darauf hin, dass die Fliegen bei genauer Betrachtung sich zu waschen scheinen wie vor dem *salat*. Damit will er nicht behaupten, dass sie tatsächlich beten, sondern bringt ein Beispiel dafür, wie alles in der Realität uns an unsere religiösen Pflichten erinnern kann. Nursi meint, die negativen Aspekte der Fliegen seien begrenzt. Wenn wir das Gleichgewicht der Natur nicht stören, dann ist die Rolle der Fliegen in der Natur völlig akzeptabel. Das heißt nicht, dass wir sie lieben sollen, aber es heißt sehr wohl, dass sie in einer von Gott eingerichteten Welt ihre Rolle spielen, und sie grundlos zu töten bedeutet, ihnen ihre Rolle zu verweigern.

Nach genauen Ratschlägen, wie wir denn zu leben hätten, suchen wir jedoch vergeblich. Nursi möchte sicherlich nicht behaupten, wir sollten niemals Fliegen töten; gewiss gibt es Umstände, die dies erfordern, um unser Leben und unsere Gesundheit, und auch die der anderen zu bewahren. Von Bedeutung sind hier nicht so sehr die einzelnen Handlungen, die wir ausüben, sondern die Haltung, die wir gegenüber der Welt einnehmen, von der wir ein Teil sind. In diesem Zusammenhang müssen wir die Bedeutung der Demut betonen, wie sie Nursi in einem Brief erwähnt:

> Im Alltag besitzt der Mensch eine Warte namens *Status*, durch die er andere sieht und gesehen wird. Ist die Warte höher als seine wahre Statur, dann versucht er aus Eitelkeit und Einbildung, sich zu strecken, um größer zu scheinen als er in Wirklichkeit ist. Ist die Plattform seiner Warte niedriger gebaut als seine wahre Statur, dann muss er sich in Demut beugen, um hinauszuschauen, um zu sehen und gesehen zu werden. Die Demut ist das Maß der Größe eines Menschen, genauso wie Eitelkeit oder Einbildung das Maß eines niedrigen Charakters sind.[1]

Warum ist die Demut so wichtig im Denken Said Nursis? Die Demut lässt uns darüber nachdenken, dass wir in einer Welt leben, die unter Gottes Kontrolle steht, und dass wir so gut wie nicht wissen, was die Zukunft bringen wird. Der Stolz hingegen möchte die Macht Gottes leugnen, denn er lässt uns mit unseren Leistungen zufrieden sein, als wären es unsere eigenen Leistungen, und nicht ein Spiegelbild dessen, was Gott geschaffen und ermöglicht hat. Vielleicht hat Nursi die Demut deshalb so betont, weil es ihm schwer fiel, zu dieser Einstellung zu gelangen. Bedenkt man die Kraft seiner Schriften und die Führungsrollen, die er innehatte, so muss er oft das Gefühl gehabt haben, dass ihm eine Lebensweise aufgezwungen wurde, die es ihm schwer machte, zur Demut zu gelangen.

Wie wir gesehen haben, fühlte sich Nursi einerseits zur Askese hingezogen, und betonte andererseits, wie wichtig es ist ein Gleichgewicht herzustellen zwischen dem Wunsch nach spiritueller Vollkommenheit und der Teilnahme am normalen sozialen und religiösen Leben. Für Nursi macht es keinen

[1] Said Nursi, *The Letters 1928-1932* (London 1995), 315.

Sinn, die physischen Erfordernisse des normalen Lebens außer Acht zu lassen, denn diese Aspekte gehören einfach zu uns, zu der Art Geschöpf, die Gott aus uns gemacht hat, doch daraus folgt nicht, dass wir uns unserem physischen Wohlergehen mehr als nötig widmen sollten. Ein Gleichgewicht ist hierbei wichtig, denn das Gleichgewicht zeigt uns dabei unsere Abhängigkeit von Gott. Wenn wir ein Gleichgewicht zwischen unseren spirituellen und körperlichen Bedürfnissen herstellen, dann anerkennen wir die Art von Geschöpf, das Gott erschaffen hat, und versuchen nicht, etwas anderes zu schaffen.[2]

Schauen wir uns an, wie Nursi das Konzept des Gleichgewichts als etwas existentiell Wichtiges für ein richtiges Verständnis des Islams entwickelt. Er kritisiert rundheraus die Vorstellung, dass man sich auf sein spirituelles Wohlergehen auf Kosten des „Religionsgesetzes", der *Sharia,* konzentrieren solle. Er stellt die Erfordernisse der Weisen (veli) und des Prophetentums einander gegenüber, und kommt eindeutig zum Schluss, dass letzteres überlegen sei. Schließlich kümmert sich der Prophet um das Wohlergehen der ganzen Gemeinde, während der Weise mit seinem eigenen spirituellen Wohlergehen beschäftigt ist. Wichtig ist hier das Gleichgewicht, denn das Gleichgewicht zwischen den unterschiedlichen religiösen Wünschen, die wir haben, ermöglicht es uns, ihnen allen nachzugehen. Schließlich gibt es religiöse Verpflichtungen, denen jeder Muslim nachkommen muss, und diese Verpflichtungen tragen ihrerseits spirituelle Aspekte, die einige Muslime auf die eine oder andere Weise kultivieren möchten, die jedoch für sich genommen sinnleer sind. Manchmal stellen die Leute *tariqa* und *sharia* einander gegenüber und wollen damit zeigen, dass jemand, der den spirituellen Weg der *tariqa* wählt, nicht länger der *sharia* folgen muss. Denn wenn *tariqa* die innere Bedeutung der *sharia* darstellt, dann macht dies durchaus Sinn. Eine solche Vorgehensweise wäre jedoch in Nursis Augen völlig unausgewogen, und ließe unsere vielgestaltige Natur als Geschöpf außer Acht, das sowohl „rituelle" als auch „spirituelle" Regeln braucht, sowohl das *„Praktische (zahir)",* als auch das „Theoretische *(batin)".*

Diese Auffassung von der grundlegenden Wahrheit zieht sich durch Nursis gesamtes Werk. Er betont überall die Rationalität der Religion und wie der Koran seine Leser dazu auffordert, die Argumente, die sich im Koran fin-

[2] Siehe Oliver Leaman, „Nursi's Place in the Ihya' Tradition", *Muslim World* vol. 89 (3-4) July-October 1999: 314-324.

den, zu bedenken und zu erwägen. Dies bedeutet natürlich nicht, dass der Glaube in der Religion keine Rolle spielt, aber es bedeutet, dass es keinen Sinn hat, auf Glaubensfragen mit *bi-la kayfa (wir glauben, ohne zu wissen was und wie)* zu antworten.[3] Der Glaube spielt eine Rolle, doch in der Religion geht es um mehr als um Glauben, denn wir sind Geschöpfe, die sowohl glauben, als auch die Vernunft gebrauchen können. Daher muss jede Religion, die es verdient, dass man ihr folgt, ein Gleichgewicht zwischen Glaube und Vernunft herstellen. Wenn wir jedoch die Wichtigkeit der Demut anerkennen, dann wäre es doch nur angemessen, den Glauben auf Kosten der Vernunft zu betonen, könnte man einwenden. Doch ohne den Gebrauch der Vernunft könnten wir nicht verstehen, worum es bei der Demut eigentlich geht, und genauso wenig würden wir den Sinn der Rechtleitung erkennen, die uns Menschen offen steht. Unsere Fähigkeit, vernünftig zu denken, hängt genauso von Gottes Gnade ab wie unsere Fähigkeit, an ihn zu glauben.

Nursi wurde oft gefragt, wie wichtig die arabische Sprache für unser Verständnis vom Islam und seinen Bräuchen ist. Können Gläubige, die kein Arabisch verstehen, in dieser Sprache angemessen beten? Ist es notwendig, dass die Gläubigen den Koran in der Sprache lesen, in der er offenbart wurde. Der Islam legt Wert auf die exakte Art des Textes und auf die Sprache, in der der Text verfasst ist, und man könnte behaupten, dass dies gut zu Nursis ursprünglicher Einstellung zur Demut passt. Die Konzentration auf die Sprache verdeutlicht, dass nicht wir den Text kontrollieren, sondern dass der Text uns kontrolliert. Wie weit wir das Tor der Interpretation (*itschtihad*) auch öffnen möchten, und natürlich möchte Nursi dieses Tor überhaupt nicht weit öffnen, wir werden in unserem Tun begrenzt durch den Text selbst und durch exakt die Sprache, in der er verfasst wurde. Dies stellt jedoch eigentlich keine Einschränkung dar, sondern erlaubt uns im Gegenteil, eine ganze Reihe von Bedeutungen zu untersuchen. Doch immer sind wir uns dabei bewusst, dass wir ein spezifisch linguistisches Ereignis untersuchen, hinter dem die Gegenwart Gottes steht. Vor dieser Gegenwart und der Sprache, die sie benutzt, müssen wir uns demütig zeigen.

Dies lehrt uns ebenfalls, wie wir uns der Natur gegenüber verhalten sollen. Nursi erwähnt an vielen Stellen, dass die Gegebenheiten in der Natur als Buchstaben eines von Gott geschriebenen Buchs angesehen werden müssen,

---

[3] Ausführlich dazu siehe Leaman, *Brief Introduction to Islamic Philosophy* (Oxford 1999).

und dass wir über diese Gegebenheiten nachdenken müssen und sie genauso ehrfürchtig behandeln sollen wie ein wertvolles und beeindruckendes Buch. Dies soll jedoch nicht heißen, dass wir so sehr darum bemüht sein sollen, dem Buch keinen Schaden zuzufügen, dass wir uns davor fürchten, es zu öffnen oder zu gebrauchen. Im Gegenteil, wir sollen es benutzen, doch auf eine Art und Weise, dass es erhalten bleibt und auch von anderen benutzt werden kann. Wie ich bereits erwähnte, gibt uns diese Erkenntnis wenig praktische Hinweise, denn die Frage, welcher Gebrauch der natürlichen Ressourcen verschwenderisch ist und wie sich verantwortliches Handeln auszeichnet, ist eine Frage, die nicht allgemeingültig beantwortet werden kann. Es ist an uns, dies zu entscheiden und herauszufinden. Laut Nursi liefert der Islam einen Hinweis darauf, mit welcher Einstellung wir diese Entscheidung treffen sollten. Heißt das jedoch nicht auch, dass die Muslime darüber streiten könnten, welche Haltung der Umwelt gegenüber nun die richtige sei, wobei manche sich vielleicht für die rasche Ausbeutung der Ressourcen der Welt aussprechen mögen, und andere dagegenhalten? Wenn dies stimmt, dann verschwindet der Unterschied zwischen der muslimischen Haltung zu diesem Thema und der Haltung der Materialisten.

Man sollte hier nochmals wiederholen, dass nicht sosehr die tatsächlichen Entscheidungen, die die Menschen treffen, zählen, sondern der Kontext, in dem diese Entscheidungen gefällt werden. Ein Muslim, der die Natur als Quelle göttlicher Zeichen sieht, wird versuchen in seinem Umgang mit der Natur den göttlichen Ursprung zu respektieren. Hätte Gott bereits jede praktische Entscheidung für uns getroffen, dann hätten wir keinen Handlungsspielraum, um uns richtig zu verhalten. Wir sollten uns an das berühmte Hadith erinnern, die *sirat al-mustaqim*, der „rechte Weg“ ist so schmal wie ein Haar und so scharf wie ein Schwert, und er erstreckt sich über die Hölle. Wüssten wir immer ganz genau, wie wir uns zu verhalten haben, dann wäre es leicht, auf dem rechten Weg zu bleiben, denn unser Weg wäre für alle leicht zu erkennen. Da dies aber nicht so ist, haben wir die Gelegenheit, uns dadurch verdient zu machen, dass wir herausfinden, wie wir uns in bestimmten Fällen in Anbetracht der allgemeinen Regeln des Islams zu verhalten haben. Die Religion wäre einfach, gäbe sie uns auf jede Frage zum Umgang mit der Natur eine Antwort. Nursi vertritt die Ansicht, dass der Koran uns eine Landkarte zur Verfügung stellt, doch dass es an uns liegt, herauszufin-

den, wie man von einem Ort zum anderen kommt, und darin hatte er sicherlich Recht.

15

Text und Gemeinde: Eine Analyse der Risale-i Nur Bewegung

- Die ontologischen Fundamente
- Die Geschichte des Islams als Teil der Geschichte der Menschheit
- Die Suche nach Integrität
- Soziale Implikationen der ontologischen Grundlagen
- Jenseits des Extremismus: Der moderate Weg
- Pluralistisches Denken
- Offenheit gegenüber den Bedeutungsebenen
- Die offene und flexible Struktur
- Die Universalität des Risale-i Nur
- Die Betonung der universellen Gerechtigkeit
- Der öffentliche Ausdruck
- Kurzer historischer Abriss der Ära nach Nursi
- Der Durchbruch: Die frühen 1970er Jahre
- Das Aufkommen des politischen Islams
- Die Institutionalisierung
- Die Pluralität der Strömung
- Bemühungen um eine Lösung
- Teilungen und ihre Auswirkungen
- Die Bilanz der Ära nach Nursi
- Problemlagen und Perspektiven

Metin Karabaşoğlu

Viele der wissenschaftlichen Studien, die sich mit wichtigen zeitgenössischen Muslimen oder islamischen Bewegungen beschäftigen, werden im Paradigma der Moderne angesiedelt. Die verfügbaren Studien zu Nursi und der *Nur* Bewegung bilden hier keine Ausnahme. Auch wenn diese Vorgehensweise zu zufrieden stellenden Ergebnissen führen kann, so wird doch sehr oft der

Islam auf die Stufe einer ‚Ideologie' oder eines ‚Zustands' gestellt, der sich gegen die Moderne richtet, und die Tatsache, dass der Islam eine auf *islam* basierende Religion und der Muslim ein *muslim* ist, wird oft übersehen.[1] Die Perspektive, die den Islam nur ideologisch sieht, bezeichnet jemand als *Islamist*, wenn er ein Muslim ist, dessen Hauptanliegen der *islam* ist, d.h. die Ergebung in den Willen des Schöpfers. Das, was der *Muslim* sagt und tut, d.h. die Belange der Gottesanbetung, werden als ideologischer Widerstand gegen die Herausforderungen der Moderne gesehen.[2] Konzepte wie ‚Hingabe', ‚aufrichtige Gottesanbetung' und ‚Gottes Zustimmung', die im Zentrum der Taten und Gedanken der Muslime stehen, werden entweder völlig außer Acht gelassen, oder aus ihrem wahren Zusammenhang gerissen und als Abstraktionen einer konkurrierenden Ideologie gesehen. Diese unreligiöse Sicht des Islams und der Muslime ist Thema einiger Untersuchungen zum *Risale-i Nur*. Auch Şerif Mardin vertritt in seinem berühmten Buch zur *Nur* Bewegung diese Ansicht.[3] Er siedelt seine Erörterung in einem breiten historischen und sozialen Kontext an, der in seinen Augen eine direkte Folge des Einflusses der Moderne auf das osmanische Reich ist. Mardin sagt: „Bediuzzamans Botschaft wurde geformt vom Modernisierungsprozess der Welt, in die er gestoßen wurde."[4] In Mardins Werk gibt es keinen Raum für theologische Konzepte wie aufrichtige Gottesanbetung, Hingabe, Gottes Zustimmung, Kenntnis Gottes und Gottesliebe.

---

[1] Zum Vergleich der Konzepte von *Islam* und *Muslim*, siehe Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam – Conscience and History in a World Civilization,* Bd. 1 (Chicago 1974) 72.
[2] A. d. E.: Da bei dieser Sichtweise *islam* auf eine bloße Ideologie reduziert wird, wird die Trennlinie zwischen *Islamist*, für den *islam* nicht nur Religion sondern auch politische Ideologie ist, und einem „normalen" Muslim nicht gezogen.
[3] Siehe Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany 1989). Obwohl Mardins Buch eine reduktionistische Haltung spiegelt und in Bezug auf Nursi wenig stichhaltige Anspielungen, wie „newtonsche Weltsicht" und „deistische Stimmung" macht, stellt es einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der *Nur* Bewegung dar. Mardins Werk ist zugegebenermaßen in der türkischen akademischen Welt eine Pionierarbeit, die starke Vorbehalte gegen den Kemalismus zum Ausdruck bringt. Es hat viele türkische Akademiker dazu ermuntert, das *Risale-i Nur* als legitimes Studienobjekt anzuerkennen.
[4] *Ibid.,* 37.

Dies sollte uns nicht dazu veranlassen, die Fakten in Nursis Leben abzutun. Ja, er lebte in der Moderne. Doch weder unterstützte er sie aktiv, noch widersetzte er sich ihr. Untersucht man sein Denken einzig aus der Perspektive der Moderne, dann vernachlässigt man häufig die spirituellen Fundamente seines Lebens. Ein weiteres Problem bei der Betrachtung des Islams innerhalb der Matrix der Moderne taucht dann auf, wenn die Bewegung aus der Perspektive der Entstehung der modernen türkischen Republik untersucht wird. Diese Perspektive reduziert einen ganzen, komplexen Prozess auf eine Art Antithese zwischen modernem islamischen Denken und Handeln, und dem Kemalismus (das Vermächtnis von Kemal Atatürk), der offiziell herrschenden Ideologie in der türkischen Republik. Tatsächlich verhält es sich jedoch genau umgekehrt. Der Kemalismus, eine relativ junge Ideologie, muss vielmehr als Antithese des Islams in Anatolien gesehen werden, denn dieser hat dort eindeutig Vorrang vor dem Kemalismus.[5] Ein drittes Problem, das bei Untersuchungen des *Risale-i Nur* auftaucht, ist die Tendenz, Nursi einzig als muslimischen Aktivisten zu betrachten. Das Etikett *Aktivist*, das Nursi tatsächlich schon gegeben wurde, verbirgt die intellektuellen und wissenschaftlichen Aspekte seiner Persönlichkeit. Untersucht man Nursi

---

[5] Man könnte geltend machen, dass solch eine Vorgehensweise auf einer ‚chronologischen' Argumentation basiert, insofern als die Republik 1923 gegründet wurde und Nursi mit dem Verfassen des *Risale-i Nur* erst 1926 begann. Nimmt man jedoch die Tatsache zur Kenntnis, dass der Islam gemäß der Verfassung von 1926 Staatsreligion war, und dass in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre des Zwanzigsten Jahrhunderts viele antireligiöse Reformen und Maßnahmen durchgeführt wurden, dann verliert diese chronologische Argumentation ihre Grundlage. Diese geradlinige Denkweise muss jedoch angesichts einer Reihe von Werken, die Nursi verfasste – *Muhâkemat* (Argumentationen), 1911; *İşârâtü'l-İ'caz* (Die Zeichen des Übernatürlichen), 1915; *Lemeat,* 1918; und *al-Mathnawi al-'arabi al-nuri,* 1918-1922 – die Vorläufer des *Risale-i Nur*, in Frage gestellt werden. Diese in dieser Zeit geschriebenen Werke zeigen deutlich, dass das *Risale-i Nur* nicht als Erwiderung auf den Kemalismus verfasst wurde. Der Erfolg des *Risale-i Nur* außerhalb der Türkei ist ein weiteres Zeichen dafür, dass das Gewand „Erwiderung auf den Kemalismus" zu sein, dafür zu eng gefasst ist. In diesem Zusammenhang ist Ibrahim Abu-Rabi's Beschreibung des *Risale-i Nur* als „transnationaler historischer und religiöser Text" eine der besten Definitionen. Siehe Abu-Rabi', „History, Method, and Comprehension: How to Read Nursi's Risale-i Nur" (Vortrag anlässlich des *Sixth International Symposium: the Qur'anic View of Man According to the Risale-i Nur,* Istanbul, 24-26 September 2000).

und seine Bewegung in diesem Licht, dann neigt man dazu, in seinem Denken und Handeln den Terminus ‚Muslim' durch ‚Islamist' zu ersetzen, und reduziert ihn damit auf die Rolle eines Aktivisten.[6] Diese Studie beabsichtigt, Nursi und die *Nur* Bewegung zu untersuchen, ohne diesen Problemen zum Opfer zu fallen.

Die ontologischen Fundamente

Das zentrale Thema im *Risale-i Nur* besteht darin, dass das Universum erschaffen wurde und sein Schöpfer mit dieser Schöpfung eine Absicht verfolgt. Nursi verwandte viel Mühe darauf, die Existenz und Einheit des Schöpfers des Universums zu beweisen und die Absicht Seiner Schöpfung zu erklären. Eine aufmerksame Lektüre des *Risale-i Nur* macht deutlich, dass Nursi eine umfassende ontologische Erklärung in Hinblick auf die Existenz des Universums und der Menschen liefert, und dass alles andere auf der Grundlage dieser ontologischen Erklärung analysiert wird. Nursi erläutert die Absicht des Schöpfers bei der Erschaffung des Universums im Kontext der Eigenschaften des Göttlichen Wesens (*suunat-ı zâtiye)*: Jeder Besitzer von Schönheit und Vollkommenheit möchte seine eigene Schönheit und Vollkommenheit zur Schau stellen. Daher schuf der Glorreiche Eine das Uni-

---

[6] An diesem Punkt müssen wir uns an Nursis Betonung der Aufrichtigkeit erinnern. Nursi rät seinen Schülern und Lesern, das Traktat über die Aufrichtigkeit (*Ihlas Risalesi)* mindestens einmal alle vierzehn Tage zu lesen und erwähnt in diesem Traktat das „Streben nach Gottgefallen in ihren Taten" als oberste Regel: „Ist der Allmächtige Gott zufriedengestellt, dann spielt es keine Rolle, wenn die ganze Welt unzufrieden ist. Akzeptiert Er eine Handlung und alle anderen lehnen sie ab, dann hat ihre Ablehnung nichts zu sagen."
Die umfassendste Definition der Aufrichtigkeit befindet sich im gleichen Traktat und lautet folgendermaßen:

> durch die Stärke des sicheren und bestätigten Glaubens und durch die Erleuchtung, die aus dem Nachdenken über die Geschöpfe hervorgeht, ein Gefühl für die Anwesenheit Gottes zu erhalten, was zur Kenntnis des Schöpfers führt; zu denken, dass der Barmherzige Schöpfer in allem anwesend ist und alles sieht; nur seine Aufmerksamkeit zu suchen und zu erkennen, dass in Seiner Gegenwart nach anderen zu schauen oder von ihnen Hilfe zu erwarten nicht das rechte Verhalten ist. Siehe Nursi, *The Flashes Collection,* übers. von Şükran Vahide (Istanbul 2000), 217.

versum, um Seine Schönheit und Vollkommenheit in zweierlei Hinsicht zu sehen: 1) um sie mit Seinem eigenen erkennenden Auge wahrzunehmen, 2) um sie aus der Sicht von anderen zu sehen.[7]

Im ersten Teil dieser Nota gibt es zwei bemerkenswerte Aspekte: Da ist zum einen Er, der ‚sieht' als Subjekt, und dann die Geschöpfe, die Seine Schönheit und Vollkommenheit durch ihre Existenz als ‚Objekt' manifestieren. Im zweiten Teil kommt noch ein Aspekt hinzu: Die ‚Geschöpfe' sind das Objekt, Er ist das Subjekt, das sich in Seiner Schönheit und Vollkommenheit manifestiert, und es gibt noch die bewussten Lebewesen, die Seine Schönheit und Vollkommenheit, die in seinen Geschöpfen manifestiert sind, wahrnehmen. Aus diesem Punkt geht die Verantwortung der Menschen hervor. Das Leben ist das Licht der Existenz, und das Bewusstsein ist das Licht des Lebens.[8]

Wenn die Frage der Vorherrschaft der bewussten Geschöpfe über die anderen Geschöpfe und ihr Grad an Verantwortung geklärt sind, dann stellt sich die Frage nach der Art und dem Grad der Stratifizierung unter ihnen. In diesem Kontext liefert das *Risale-i Nur* eine umfassende Erklärung des Charakters und des Status des Menschen. Der Mensch ist Gottes Stellvertreter auf Erden, wodurch er selbst den Engeln überlegen ist. Der Mensch ist der Mikrokosmos, und zwar deshalb, weil seine Erschaffung das ganze Universum nötig macht und er mit den ‚Werkzeugen', die ihm gegeben wurden, alle Manifestationen der Namen im Universum sehen und demonstrieren kann. Gott erschuf den Menschen mit erhabenen Eigenschaften, denn er trägt die Last „des größten Vertrauenspfands".[9]

Durch dieses ‚Ich' *(ene)*[10] öffnet der Mensch alle Türen der Welt und entdeckt die wunderschönen Namen des Schöpfers des Universums.

---

[7] Siehe Nursi, *The Words* (2 Bde.), übers. von Vahide (Istanbul 1992), 133. Siehe auch *ibid.,* 79-80, 656; *Letters 1928-1932* (Istanbul 1997), 344-352); und *The Flashes Collection* (Istanbul 1995), 446-448.

[8] Zu einer ausführlicheren Erklärung dieses Themas siehe Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz,* übers. Abdulmecid Nursi (Istanbul 1978), 17; *The Words,* 133-142; 369-370; *Letters,* 336-352; und *The Rays Collection,* übers. von Vahide (Istanbul 1998), 70-90.

[9] Siehe *The Words,* 138-141, 328-340.

[10] Das ‚Ich' (ene*)* im *Risale-i Nur* unterscheidet sich selbstverständlich von Freuds ‚Ego' oder Jungs ‚Ich', und um diesen Punkt in Nursis Werk zu verstehen ist es wichtig, sie nicht durcheinander zu bringen. Zu einer verständlicheren

Die Eigenschaften des Allmächtigen Gottes, wie z.B. Wissen und Macht, und Seine Namen, wie z.B. Allweiser und Allbarmherziger, sind allumfassend und grenzenlos. Da sie keine Grenzen oder ein tatsächliches Ende haben, muss eine hypothetische, imaginäre Linie gezogen werden. Das ‚Ich' tut dies. Es stellt sich vor, dass in ihm eine fiktive Herrschaft, Besitztum, Macht und Wissen existiert, und es zieht einen Strich. Dadurch setzt es eine imaginäre Grenze vor all diese allumfassenden Attribute, und versteht allmählich die wahre Natur dieser Eigenschaften. Beim richtigen Gebrauch macht das ‚Ich' den Menschen zum Diener und Stellvertreter für das ganze Universum, und zu Gottes Vizeregenten auf der Erde. Dieser Status birgt aber auch ein Risiko. Der Mensch läuft Gefahr, sich vorzustellen, er brauche Gott nicht und besäße von sich aus Macht, Herrschaft und Wissen. Dabei vergisst er, dass die Linie, die er zog, um die absolute Herrschaft, Macht und das Wissen des Schöpfers zu verstehen, imaginär ist.[11]

Ein ähnliches Risiko bergen die menschlichen Fähigkeiten von Wille und Verstand, die einen weiteren Teil des „größten Vertrauenspfands" ausmachen. Der Verstand funktioniert durch Definition und Deskription. Um zu definieren und zu beschreiben muss der Geist das Ding, das er zu verstehen sucht, umringen und umfassen. Da die Namen und Eigenschaften Gottes absolut und allumfassend sind, kann der Mensch sie nicht direkt begreifen. Es muss eine Abstufung geben, damit der Mensch sie definieren und beschreiben kann, wenn er sie umfasst.

Dies ist der Grund für die Existenz der relativen Wahrheiten *(hakâik-ı nisbiye)* im Universum. Ein begrenztes Wesen kann den Absoluten Einen nicht verstehen. Daher werden die absoluten und allumfassenden Namen und Eigenschaften des Glorreichen Einen in unterschiedlichen Formen und Abstufungen in den verschiedenen Elementen des Universums sichtbar. Damit die relative Wahrheit offenbar wird, hat Er Gegensätze miteinander verbunden, um dadurch Wandel und Transformation herbeizuführen. Er kombinierte Schaden und Nutzen, Gut und Böse, Hässlichkeit und Schönheit, knetete sie wie einen Teig und unterwarf dadurch das Universum den Geset-

---

Sicht dieses ‚Ich' im *Risale-i Nur* siehe Nursi, *Mesnevi-i Nûriye,* übers. von Abdulmecid Nursi (Istanbul 1989), 181-183.

[11] Siehe *The Words,* 560, 562-563, 566-567.

zen von Wandel und Mutation, sowie den Prinzipien von Transformation und Vollkommenheit.[12]

Ebenso wie das ‚Ich' für den Menschen sowohl Chancen, als auch Risiken birgt, verhält es sich mit den relativen Wahrheiten. Durch den dualen Charakter des ‚Ichs' und durch die „relativen Wahrheiten" sehen wir uns dem folgenden Bild des Universums gegenüber:

> Bei sorgfältiger Untersuchung des Universums wird man erkennen, dass es darin zwei Elemente gibt, die sich überall ausgebreitet und verwurzelt haben. Durch ihre Spuren und Resultate wie Gut und Böse, Schönheit und Hässlichkeit, Nutzen und Schaden, Vollkommenheit und Makel, Licht und Dunkelheit, Führung und Irreführung, Licht und Feuer, Glaube und Unglaube, Loyalität und Auflehnung, Furcht und Liebe, prallen im Universum Gegensätze aufeinander. Sie werden beständig durch Transformation und Wandel manifestiert. Ihre Räder drehen sich wie die der Produktionsstätten der Ernte einer anderen Welt.[13]

Dennoch wird der Mensch in diesem Universum relativer Wahrheiten mit seinem ‚Ich' nicht alleine gelassen, und seine Vernunft bleibt nicht ohne Führer. Das Gewissen dient unter dem Befehl des Herzens und spiegelt dessen Gefühle (*mazhar-ı hissiyatı)*[14] zusammen mit dem Geist, der seine Gedanken spiegelt. Es „vergisst seinen Schöpfer nicht. Selbst wenn der Verstand nicht daran denkt, das Gewissen hört nicht auf."[15] Das Gewissen erfüllt zwei Funktionen: Erstens bringt es den Menschen dazu, nach einem Stützpunkt zu suchen, denn er erhielt grenzenlose Fähigkeiten, um damit den Schöpfer des Universums mit all Seinen Namen und Attributen zu erkennen. Aus diesem Grund hat er unendlich viele Bedürfnisse. Zweitens veranlasst es den Menschen dazu, nach einem Stützpunkt gegen die Bedrängnisse und Gefahren zu suchen, denen er gegenübersteht, die eine notwendige Folge der Kombination von Gut und Böse im Universum sind, von Nützlichem und Schädlichem, das die Existenz der „relativen Wahrheiten"

---

[12] *Ibid.,* 553-554.
[13] *Ibid.,* 552.
[14] Siehe *İşârâtü'l-İ'caz,* 85.
[15] Siehe *Mesnevi-i Nûriye,* 231; vgl. *The Words,* 719.

bewirkt. Der Glorreiche und Großzügige Eine, der Allmächtige herrscht durch diese beiden Punkte hindurch im Universum. Daher wird „in jedem Gewissen die Existenz des Schöpfers durch diese beiden Punkte offenbar, die wie zwei Fenster sind. Selbst wenn der Verstand nicht sieht, so sieht doch die Natur… Das Gewissen ist Wächter und das Herz ist sein Fenster."[16]

Der Mensch ist mit einem Bewusstsein (Gewissen) gegen die eben erwähnten Gefahren in der subjektiven Welt ausgestattet und erhält die Wahrheit durch die Offenbarungsbücher und die Propheten offenbart. Die Göttlichen Bücher sind eine Art Gebrauchsanweisung für die Verwirklichung der Absicht des Glorreichen Einen, die darin liegt, Seine Schönheit und Vollkommenheit zu sehen und zu zeigen, und um die Absicht, die in der Erschaffung des Menschen liegt, zu verwirklichen, nämlich den richtigen Gebrauch des ‚Ich', des Willens, des Geistes und der Vernunft. Die Propheten, die als Botschafter die Bücher Gottes den Menschen mitteilen, sind Vorbilder dafür, wie die göttlichen Gebote, die in den Büchern Gottes offenbart wurden, umgesetzt werden sollen.

Kurz gesagt, die Manifestation der relativen Wahrheiten birgt die inhärente Gefahr, dass der Mensch seinen Schöpfer und die Gelegenheit, Ihn mit all Seinen Namen kennen zu lernen, leugnet. In der Situation, wo er zu diesem Wissen oder Leugnen geprüft wird, kann der Mensch erfolgreich sein und die relevanten Risiken überwinden, indem er ausschließlich auf sein Gewissen einerseits, und auf die Offenbarungsschrift und die Gottesgesandten andererseits hört. Doch schon immer gab es Menschen, und es wird sie immer geben, die die falsche Alternative bevorzugen und ihr ‚Ich' und den Geist missbrauchen, obwohl sie mit einer erhabenen Natur erschaffen und mit den Fähigkeiten versehen wurden, die sie von der falschen Wahl abhalten sollen. Daher „kann nicht geleugnet werden, dass Religion und Ungläubigkeit seit der Zeit Adams existieren und bis zum Jüngsten Tag fortbestehen werden."[17]

---

[16] Siehe Nursi, *Muhâkemat* (Istanbul 1977), 106-107.
[17] Siehe *Bediüzzaman Said Nursi, Hayatı, Mesleki, Tercüme-i Hali* (Istanbul 1976) 214; siehe auch *The Words,* 561. An dieser Stelle müsste der Unterschied zwischen der Kette der Philosophie und der Kette der Propheten erklärt werden, was Gegenstand einer umfassenderen Studie werden könnte.

Die Geschichte des Islams als Teil der Geschichte der Menschheit

Nursi würdigt die Geschichte des Islams, indem er die Geschichte der Menschheit aus dieser Perspektive interpretiert. Im Zentrum seiner Beurteilung steht die Gesegnete Zeit der Wiege des Islams. Verstehen kann man die Gesegnete Zeit, wenn man den Koran und den Propheten genau betrachtet. Leider ist das Vermächtnis des Propheten mit den Jahren der allmählichen Degeneration ausgesetzt gewesen. Der erste Schritt in Richtung Degeneration war die Umwandlung des Kalifats in ein Sultanat. Der zweite Schritt war, dass während der Herrschaft der Umayyaden zusätzlich zur religiösen Zugehörigkeit die ethnische Zugehörigkeit eine wichtige Rolle spielte. Durch die Einführung des Sultanats durch die Umayyaden wurde eine Tradition begründet. Dadurch wurde das vom Koran geforderte und vom Propheten vorgelebte Prinzip der universellen Gerechtigkeit (*adalet-i mahza)* erodiert. Die auf Despotismus basierende Politik des Sultanats brachte Auswüchse wie den Fatalismus (*Jabriyyah)* hervor, der einerseits dazu ausgenutzt wurde, die Legitimität des Sultanats zu stärken, und andererseits Gegenbewegungen wie die Mu'tazila hervorbrachte. Der in Thesen wie „der Koran ist erschaffen" innewohnende Rationalismus reflektierte das Eindringen abweichlerischer Philosophie in die muslimische Welt, und ebnete als Antwort darauf den Weg für die Entstehung des Sufismus.
Trotz dieser Entartung ist für Nursi die Entstehungsphase des Islams der Bezugspunkt.

> So wie ein heftiger Frühlingssturm die Möglichkeiten der verschiedenen Pflanzen, Samen und Bäume aktiviert und sie zur Entwicklung anregt, so blüht jede auf ihre eigene Weise und erfüllt die Pflichten, die in ihrer Natur liegen. Auch die Meinungsverschiedenheiten der Prophetengefährten und ihrer Nachfolger entfalteten ihre Möglichkeiten, die alle unterschiedlich und wie Samen waren, und sie wurden dadurch angespornt. Der Ausruf: „Der Islam ist in Gefahr! Feuer! Feuer!", jagte allen Gruppen Angst ein und sie kamen alle dem Islam zu Hilfe. Jede dieser Gruppen nahm eine der unterschiedlichen Aufgaben der islamischen Gemeinde auf sich, so gut sie konnte, und bemühte sich aufs äußerste. Einige bemühten sich um den Erhalt der *Hadithe* des Propheten, andere um den

> Erhalt der Normen, wieder andere um den Erhalt der Glaubenswahrheiten oder um den Erhalt des Korans, und so weiter. Jede Gruppe übernahm eine bestimmte Aufgabe.[18]

Nursi untersucht die ersten Jahrhunderte des Islams aus dieser Perspektive. Er merkt an, dass „Samen in alle Ecken der weiten Welt des Islams gelegt wurden; die halbe Erde wurde in einen Rosengarten verwandelt." Doch er fügt schnell hinzu, dass „leider zusammen mit den Rosen die Dornen abweichlerischer Sekten im Garten auftauchten."[19] Doch diese „Dornen" übten in den ersten Jahrhunderten des Islams keinen großen Einfluss aus, und die Verbreitung des Islams nahm nach dem vierten Jahrhundert d.H. feste Formen an. In jenem Jahrhundert wurde damit begonnen, die verschiedenen komplementären Aspekte der islamischen Religion als monolithisches Ganzes unabhängig voneinander zu untersuchen. Bis zu jener Zeit war kein Unterschied gemacht worden zwischen Begriffen wie religiöse und weltliche Wissenschaften. Von nun an tauchten solche Unterscheidungen jedoch auf. Eine ähnliche Differenzierung zeigte sich bei den Disziplinen, die der Vernunft Vorrang einräumen, d.h. der Religionsphilosophie *(kalâm)* einerseits und jenen, die auf der Tradition, wie z.B. der Koranauslegung (*tafsir)*, den Traditionswissenschaften des Propheten (*hadith*), und der Theologie und Rechtswissenschaft *(fiqh)* beruhen. Am anderen Ende der Zersplittung lag die Trennung zwischen Vernunft (*aql)* und Herzen *(qalb)*, wodurch ‚Vernunft' und ‚Wissenschaft' (*'ilm)* den Gelehrten (*'ulama)* zugeordnet wurde, und ‚Herz' und ‚spirituelles Wissen' (*ma'rifa)* den Sufis. Gegen Ende des fünften Jahrhunderts zeigte sich diese Zersplittung in Wissenschaft und Philosophie im Leben eindeutig. Trotz großer Bemühungen, diese Zersplittung zu überwinden und zu beseitigen, waren die wichtigen Persönlichkeiten in der Geschichte des Islams wie Ghazzali, Ibn 'Arabi und 'Abd al-Qadir al-Geylani darin nur bedingt erfolgreich.

---

[18] Siehe *Letters,* 131-132.

[19] Zu einigen Traktaten Nursis sollte gesagt werden, dass er den Grund für das Aufkommen häretischer Sekten unter drei Rubriken zusammenfasst: 1) Despotismus auf dem Gebiet der Wissenschaft war die Folge des dynastischen Despotismus, der gegen das Kalifat gerichtet war; siehe Nursi, *Münâẓarat* (Disputationen) (Istanbul 1993), 32. Zum Eindringen überkommener Überlieferungen (*İsrailiyat)* siehe Muhâkemat (Istanbul 1977), 16.

Nursi untersucht die Phase der Entstehung des Islams aus Sicht seiner eigenen Definition der Vergangenheit. Sein Argument lautet, dass „die islamische Gemeinde fast fünf Jahrhunderte lang hervorragend und außergewöhnlich, und fünf Jahrhunderte lang erfolgreich war. Ich nenne die Zeit vom fünften bis zum zwölften Jahrhundert die Vergangenheit, und die Zeit danach die Zukunft."[20] Nursis Vision der Erneuerung umfasst diese ‚Vergangenheit'. Seiner Ansicht nach versucht das *Risale-i Nur* „mit der Medizin von Koran und Glaube das kollektive Herz und die allgemeinen Überzeugungen zu heilen, die auf schrecklichste Weise von den Werkzeugen der seit tausend Jahren angesammelten Korruption verletzt wurden... Das *Risale-i Nur* repariert nicht nur einen geringen Schaden oder ein kleines Haus."[21]

Die folgenden Elemente inspirierten Nursi und ließen ihn hoffen: 1) Der Koran als Kern und Basis des Islam, „ist vom Größten Göttlichen Namen und von der größten Ebene jedes Gottesnamens gekommen."[22] „Er ist das Wort des Einen, Der in jedem Augenblick die gesamte Zeit und alles, was sich darin befindet sieht."[23] Daher ist der Koran ewig und liegt außerhalb von Zeit und Raum. 2) Der Mächtige Eine, Der den Koran offenbarte, hat alle Menschen gleichartig erschaffen. Daher wird „der Koran von allen, die Weisheit haben, bestätigt. Solange die Natur des Menschen nicht auf irgendeine Weise beeinträchtigt ist, bestätigt sie den Koran. Denn sein Licht bewirkt ein ruhiges Gewissen und Seelenfrieden."[24] 3) Der Arabische Prophet, als der letzte Gesandte, dem der Koran offenbart wurde, ist „der vollkommenste von allen."[25] 4) Schönheit, Güte, Wahrheit und Vollkommenheit sind die Dinge, die in der Schöpfung gewollt sind und absolut vorherrschen."[26] Als Folge davon wird „die Menschheit das Böse, Hässliche und

---

[20] Siehe *Muhâkemat,* 30-31.
[21] Siehe Nursi, *Kastamonu Lâhikası* (Istanbul 1960) 25; und Vahide, *The Author of the Risale-i Nur: Bediuzzaman Said Nursi,* 2te Auflage (Istanbul 1992), 251.
[22] Siehe *The Words,* 147.
[23] *Ibid.,* 275.
[24] Siehe *Letters,* 229.
[25] Siehe *Muhâkemat*, 35; siehe auch *The Words,* 243-252, 583-612; *Letters,* 231-234; und *Mesnevi-i Nûriye,* 224.
[26] Siehe *Muhâkemat*, 35; vgl. Nursi, *Hutbe-i Şâmiye,* 2te Auflage (Damaskuspredigt) (Istanbul 1993), 41-48.

Falsche nicht einfach hinnehmen. Die Göttliche Weisheit würde dies auch nicht zulassen.“[27]

Die Suche nach Integrität

Nursis wichtigstes Ziel war es, vor dem Hintergrund dieser Zersplittung die intellektuelle und religiöse Situation der Muslime jener Zeit zu verstehen. In der Periode des Frühen Said versuchte er dieses Ziel durch den Bau der Medresetü'z-Zehra in der Osttürkei zu verwirklichen, ein Projekt, das islamische und moderne Wissenschaften miteinander kombinieren sollte.[28] In gleicher Weise spiegelt sein erstes methodologisches Werk *Muhâkemat* (1911) die Suche nach Integrität und nach einer methodischen Lösung für die Zersplittung, und untersucht gleichzeitig dessen Ursachen. Der zwischen 1918 und 1922 geschriebene *Al-Mathnawi al-'Arabi* ist ein weiterer Schritt in diese Richtung.

Das heikelste Element dieser Suche nach Integrität ist die Einheit von Herz und Vernunft. Diese Einheit war nämlich während der Entwicklung des muslimischen Denkens zerstört worden, was zur Herausbildung zweier nicht miteinander vereinbarer Bereiche intellektueller Aktivitäten in der muslimischen Welt geführt hat: erstens die esoterisch-subjektive Aktivität der Mystiker, und zweitens die intellektuell-objektive Aktivität der Philosophen. Darüber hinaus hatte dieser Bruch eine Kluft zwischen der philosophischen Aktivität und den koranischen Wahrheiten geschaffen. Nach Nursi war und ist das Hauptanliegen der Theologie die Offenlegung des Korans.

Bei seinen Überlegungen zu den Fragen von Philosophie und Theologie im islamischen Denken entlehnte Nursi eine Formulierung von Taftazani, die besagt, dass „der Glaube ein Licht ist, das durch den ausdrücklichen Willen

---

[27] *Muhâkemat,* 35; *Hutbe-i Şâmiye,* 48.

[28] In der Endphase des Osmanischen Reiches gab es drei Bildungsinstitutionen: *mektep* (Schule) war eine Institution, in der Naturwissenschaften gelehrt wurden; in der *medrese* wurden islamische Wissenschaften (Theologie) studiert, und in der *tekke* (Sufiologie, Mystik) konnte subjektives und esoterisches Wissen erlangt werden. In seinem Projekt der Medresetü'z-Zehra wollte Nursi diese Institutionen harmonisch vereinen. Siehe *Münâzarat,* 126-132; Vahide, *Author of the Risale-i Nur,* 43-45.

im Herzen inspiriert wird.“[29] Auf diese Weise konnte Nursi die Vernunft und das Herz miteinander verquicken. Der Gebrauch des ausdrücklichen Willens wird für selbstverständlich hingenommen, doch die Angelegenheit wird im Herzen beschlossen. Der Sufismus als ästhetische und esoterische Konzeption von Wahrheit ist definitionsgemäß nicht in der Lage, Wissen zu vermitteln und ist daher nicht objektiv und zu verallgemeinern, sondern von Natur aus subjektiv und persönlich. Wäre dem nicht so, dann würde die Vernunft, die sich von der spirituellen Erleuchtung oder Enthüllung (*keşfiyât)* und der Schau des Herzens *(şuhûd-u kalbî)* abwendet, nur Mutmaßung und Vermutung anstelle von Sicherheit hervorbringen. Das bedeutet „Das Licht (*nûr)* des Intellekts kommt vom Herzen. Das Licht des Denkens wird nur vom Licht (*dhiya)* des Herzens erleuchtet. Wird *nûr* nicht mit *dhiya* vereint, dann entsteht Dunkelheit, und das Endprodukt ist Ignoranz und Unwissenheit.“[30] Andererseits kann ein Herz ohne Vernunft die Wahrheit nur auf subjektiver Ebene wahrnehmen und ist nicht in der Lage, eine objektive und allgemeingültige Formel zum Verständnis der Wahrheit zu liefern.[31]

Der schwierigste Boden, auf dem diese Harmonie zwischen Vernunft und Herz sich abzeichnet, ist als Manifestation des koranischen Ausdrucks, das denkende Herz (*qulubun ya'qiluna biha),*[32] die Übereinstimmung zwischen göttlicher Offenbarung und dem Universum. Wie im *Risale-i Nur* betont wird, ist der Koran ein ewiges Buch, das „aus der höchsten Ebene jedes Namens“ hervorgeht, und das Universum ist „die Verkörperung eines Buchs des Glorreichen Einen.“[33] Der Koran und das Universum bilden eine untrennbare Einheit. Der Koran ist der Führer zum richtigen Verständnis

---

[29] *İşârâtü'l-İ'caz,* 44.

[30] Siehe Nursi, *Sözler* (Istanbul 1977) 658; vgl. *Letters,* 545: „Wird das Licht (*nûr)* des Denkens nicht durch das Licht *(dhiya)* des Herzens erleuchtet und mit ihm vereint, dann ist es Dunkelheit, Unbestimmtheit und bringt Tyrannei hervor....“ *Dhiya* ist das Licht der eigentlichen Lichtquelle, wie z.B. das Sonnenlicht. *Nûr* ist das Licht aus einer indirekten Lichtquelle, wie z.B. das Mondlicht. Erklärt wird dies im Koranvers (10,5), wo *dhiya* direkt der Sonne und *nûr* dem Mond zugeschrieben wird. Das direkt zu uns kommende Sonnenlicht ist *dhiya,* und das durch den Mond auf die Welt reflektierte Licht ist *nûr.* Siehe auch Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar 1980).

[31] Siehe z.B. *Mesnevi-i Nûriye,* 229, 233; siehe auch *Letters,* 104-115; und *The Words,* 344-350.

[32] Siehe Koran, 22:46.

[33] Siehe *The Rays,* 163.

des Universums, und das Universum ist Beweis und Zeugnis für die Richtigkeit der im Koran gepredigten Wahrheiten. Über die Offenbarung nachzudenken ohne das Universum mit in Betracht zu ziehen, führt zu einer bloß nachgeahmten Hingabe in die offenbarten Wahrheiten, während eine Betrachtung des Universums ohne den Koran nur zu Mutmaßung und Vermutung führt. Werden Koran und Universum jedoch als Ergänzung zueinander gesehen, dann können beide Fragen gelöst werden. Nursis Betonung der Vereinbarkeit der religiösen Wissenschaften als Licht (*dhiya)* des Gewissens mit den ‚modernen Wissenschaften' als Licht *(nûr)* des Verstands muss in diesem Kontext gesehen werden.[34]

Ein Aspekt seiner ganzheitlichen Betrachtungen ist die Bemühung theologische Rechtslehre *(fiqh)* und Glaubensbekenntnis *('aqida)* zusammenzuführen, da eine Trennung und Loslösung sich abgezeichnet hatte. Man kann von drei Arten von Bemühungen reden, erstens die Verbindung von theologischer Rechtslehre und Koran und zweitens von theologischer Rechtslehre und der Sunna des Gesandten und schließlich und endlich der Bezug der Inhalte des Vorangegangenen auf die Gottesnamen. Sobald diese Verbindung hergestellt ist, werden Kern und Schale, Wurzel und Zweig als Ganzes verstanden werden, und der Gerechtigkeitssinn der Shari'a wird zum wichtigen Bestandteil des sozialen und ethischen Lebens der Muslime werden.

Das *Risale-i Nur* verschmilzt Islam und Glaube durch Anknüpfung an die von den Islamgelehrten über die Jahrhunderte ausgearbeitete theologische Rechtslehre, wobei „die Grundlagen des Glaubens" den Gipfel (*fiqhu'l-akbar)* darstellen. [35] Wie alles im *Risale-.i Nu*r zusammengeführt wird, findet man sonst nirgends wie diese kurze Beschreibung des Islam veranschaulicht:

> Das Wohlwollen des Schöpfers alles Seienden, des Besitzers des Universums, des Herrn der Welten, des Herrschers über Zukunft und Vergangenheit ist der Islam.[36]

---

[34] Zu diesem Punkt sagt Nursi: „Die Wissenschaft der Religion ist das *dhiya* des Gewissens. Die Naturwissenschaft der Zivilisation ist das *nûr* des Intellekts. Durch Vereinigung der beiden wird die Wahrheit offenbar." (Siehe *Münâzarat,* 127).

[35] Nursi, *Barla Lâhikası* (Istanbul 1987), 147.

[36] Sözler, 544

Für Nursi ist die Verbindung von Islam und Glaube von großer Bedeutung und beseitigt darüber hinaus die Gefahren, die der Vernunft und dem Leben der Muslime durch die Abwendung von der Religion drohen. Die Unterscheidung zwischen Islam und Glaube hat zwei Arten von Menschen geschaffen: erstens den Muslim, der die Wichtigkeit der Shari'a im sozialen Leben bestätigt, ohne jedoch Glaubenselemente in diese Perspektive einzubringen. Dieser Islam wird auf praktischer Ebene gesehen, nicht auf ontologischer. Nursi bezeichnet diese Gruppe als nichtreligiöse Muslime (*gayrimü' min müslim)*, die Religion und Shari'a rein funktional sehen und dadurch Gefahr laufen, die Religion zu säkularisieren. Die zweite Gruppe nennt Nursi nichtmuslimische Gläubige (*gayrimüslim mü'min.)* Diese Gruppe bevorzugt den utilitaristischen Lebensstil und glaubt, im Namen des Fortschritts mit dem Islam alles machen zu können. Nursi bevorzugt jedoch eine dritte Gruppe, die Glaube und Islam miteinander verbindet. „So wie Islam ohne Glauben nicht Mittel zur Erlösung sein kann, so kann auch ein Glaube, dem absichtlich die islamischen Elemente entfernt wurden, nicht zur Erlösung führen."[37]

Die systematische Erklärung der Schönen Namen Gottes im *Risale-i Nur* stellt den wichtigsten Teil der Integrität dar, die sie zu enthüllen sucht. Der Mensch befindet sich in einer paradoxen Situation in Hinblick auf die Schönen Namen Gottes, so wie sie im *Risale-i Nur,* und insbesondere im „Vierundzwanzigsten Wort" betont werden. Einerseits bedarf jeder Name des anderen, und folglich muss man den Allmächtigen Gott mit all Seinen Namen kennen, um ein vollständiges und wahrhaftes Bild der Wirklichkeit zu erhalten. Auf der anderen Seite manifestiert der Mensch zwar alle Namen, doch er versteht sie nur durch ihre Variation und Abstufung. Dieser Übergang und diese Abgrenzung sind notwendig, um das Ganze zu begreifen. Aber je größer Abgrenzung und Übergang sind, desto schwieriger wird es das Ganze zu erfassen.[38]

Außerdem besteht das Risiko, dass im Spiegel eines Namens andere Namen verschleiert werden, genauer gesagt ist es ein Mangel, wenn sich aus einem Namen ein anderer Name nicht erkennen ließe. Zum Beispiel der All-Könner und All-Schöpfer: Wenn jemand das Werk des All-Könners und

---

[37] Siehe *Barla Lâhikası* (Istanbul 1987)*,* 191; vgl. *Letters,* 52-53.

[38] Siehe *The Words,* 342.

All-Schöpfers sieht und den Namen All-Weise nicht erkennt, kann ihn das in Unkenntnis und Naturalismus fallen lassen.

Daher beruht laut Nursi „der Widerspruch und Konflikt zwischen den Vorstellungen, die man für wahr hält“ darauf, dass man die Schönen Namen Gottes nicht als Ganzes wahrnimmt.[39] Bei der Diskussion der Wichtigkeit des Korans für das Verständnis der Schönen Namen Gottes als Ganzes führt Nursi ein Namenssystem ein.[40] Die drei Pfeiler dieses Systems bestehen aus 1) Göttlichkeit (*ulûhiyet)* und Versorger *(rubûbiyet)*; 2) Einheit (*vahidiyet)* und Einzigkeit (*ehadiyet);* sowie 3) Herrlichkeit *(celâl)* und Schönheit (*cemâl).* Hierbei bedeutet vollkommener Glaube an die Göttlichkeit Gottes das Verständnis als der Versorger, und dies erfordert, dass der Mensch sowohl beide Teile jedes Paares erkennt als auch welche Wechselbeziehung zwischen beiden besteht, und dass er sie Ihm zuschreibt.[41] In gleicher Weise ist es notwendig, die Einheit - im Sinne der Einheit der Erschaffung des ganzen Universums - mit der Einzigkeit zu ergänzen, was vom Menschen verlangt, dass er alle Namen in einem Ding sieht und Denjenigen, der ‚einzig’ ist mit Seinen vielen Namen kennt.[42] Gott als den Einen zu kennen, dem alle schönen Namen gehören, ist möglich, wenn man Ihn durch die Namen und Attribute kennt, die zu Seiner Herrlichkeit und Schönheit gehören. Die Vollkommenheit und Großartigkeit der Namen und Attribute des Allmächtigen Gottes kann nur durch das Verständnis der komplementären Natur von Herrlichkeit und Schönheit verstanden werden.[43]

---

[39] Ein Schlüsselkonzept im *Risale-i Nur* ist der Größte Name Gottes (*ism-i a'zam).* Nursi bezieht sich dabei auf ein Hadith über die Verborgenheit des Größten Namens und sagt: „Der wahre größte Name ist geheim und wird nur den Auserwählten bekannt gegeben. Jedoch besitzt jeder Name eine höchste Stufe, die dem größten Namen gleichkommt.“ (Siehe *Barla Lâhikası*, 175). Beziehen wir uns jedoch auf das ganze *Risale-i Nur*, insbesondere den *Traktat über die Sechs Namen (Asma-i Sitte)*, d.h. die Dreizehnte Lem'a, dann können wir folgern, dass Nursi mit dem höchsten Grad eine allgemeine Verkörperung aller Namen meint.

[40] Siehe z.B. *The Words,* 146-149, 341-345.

[41] Siehe *Letters,* 266.

[42] Siehe *The Flashes,* 134-135.

[43] Zu Nursis Konzept der Vollkommenheit siehe *al-Mathnawî al-'arabî al-nurî,* (Istanbul 1999) 352. Eine Analyse von Herrlichkeit und Schönheit auf der Basis der Toleranz siehe Metin Karabaşoğlu, „Bilime Nasıl Bakmalı?“, *Köprü,* Nr. 57, Winter 1997: 3-17.

Soziale Implikationen der ontologischen Grundlagen

Nursi verweist direkt auf den Koran als Grundlage für die ontologische Konstruktion des *Risale-i Nur*. Während der Zeit als Später Said konsultierte er ausschließlich den Koran. Ebenso trifft zu, dass er während der Zeit als Früher Said islamisches Denken und die Geschichte des Denkens ausführlich studierte. Untersucht man demnach ausschließlich die im *Risale-i Nur* erwähnten Denkschulen, Gelehrten und Werke, dann erhält man einen guten Einblick in Nursis detaillierte Untersuchung des islamischen Denkens, der Geschichte des Denkens und des modernen Denkens. Aus diesem Grund sollten Nursis Verweise auf den Koran sorgfältig analysiert werden. Der Frühe Said hatte einen fundierten textlichen Hintergrund. Aus seinen Schriften geht jedoch hervor, dass ihn keiner dieser Vorgehensweisen zufrieden stellte, als er auf der Suche nach einer Methode für die Formulierung seiner Gedanken war.[44] Wie bereits erwähnt, erkannte Nursi, dass jede dieser Vorgehensweisen zum Verständnis eines oder mehrerer, aber nicht „aller" Aspekte der Wahrheit führte. Jede von ihnen besaß Eigenschaften, die ihm zusagten, doch keine reichte aus. Bei seiner Suche erkannte er, dass nur der Koran diese Vollständigkeit bieten und bewahren konnte.

Der folgende Text zeigt deutlich, wie Nursi den Koran in Bezug auf die komplementäre Natur der unterschiedlichen Aspekte der Wahrheit sah:

> Der Koran bewahrt alle Grade aller Arten der Göttlichen Einheit zusammen mit all ihren Notwendigkeiten, er erklärt sie und bewahrt ihr Gleichgewicht und bringt es nicht durcheinander. Er hat das Gleichgewicht all der erhabenen Göttlichen Wahrheiten erhalten. Er hat alle Anordnungen, die von den Göttlichen Namen diktiert wurden, zusammengebracht und ihre gegenseitige Proportion bewahrt. Er hat auch die Herrschaftlichen und Göttlichen Handlungen in vollkommenem Gleichgewicht zusammengebracht. Somit ist dieses Bewahren, Balancieren und Zusammenbringen eine Eigenschaft, die sicherlich weder in den Werken der Menschen zu finden ist, noch in den Produkten der Gedanken der Großen unter den

[44] Siehe *al-Mathnawî al-'arabî al-nurî* (Istanbul 1999) 29-30; *Letters 1928-1932* (Istanbul 1987), 418-419; vgl. Vahide, „The Supremacy of the Qur'an," *Köprü,* Nr. 49, Winter 1995:98-100.

> Menschen... Ja, die absolute Wirklichkeit kann durch beschränkte Sicht nicht verstanden werden. Es bedarf einer universalen Sicht wie die des Korans, um sie zu verstehen.[45]

Hier anknüpfend kritisierte Nursi Sufis, *kalâm* Gelehrte und muslimische Philosophen. Dennoch übersah er niemals die Tatsache, dass die meisten dieser Leute den Koran studierten. Er glaubte, dass jeder von ihnen einen Teil der Wahrheit gesehen hatte. Doch

> jeder von ihnen glaubt, dass das Juwel, das er mit der Hand fühlt, der wesentliche und wichtigste Teil des Schatzes ist, und dass das, was er hört, zusätzliche Teile und Details davon sind. Dadurch wird das Gleichgewicht der Wahrheit gestört, und auch die jeweiligen Proportionen sind entstellt. Bei vielen Wahrheiten ändert sich die Farbe, und um die wahre Farbe der Wirklichkeit zu sehen, müssen sie sich forcierter Interpretation und weitschweifiger Erklärungen bedienen. Manchmal gehen sie sogar soweit zu leugnen und abzulehnen.[46]

Um dieses Problem zu vermeiden, ist eine Vorgehensweise nötig, die alle Aspekte des Korans abdeckt, wofür der Prophet ein vollkommenes Vorbild war.[47] Ein Wahrheitssuchender kann nur dadurch zur harmonischen und ausgeglichenen Wahrheit gelangen, wenn er die Angelegenheit auf den Waagschalen der Sunna des Propheten abwiegt und seinem Beispiel folgt. In den folgenden Zeilen erklärt Nursi, wie der Prophet das Gleichgewicht und die Vollkommenheit des Korans veranschaulicht.

> Der Punkt der Besonderheit ist folgender: Gute moralische Eigenschaften widersprechen einander nicht, doch im Grad der Vollendung können sie sich gegenseitig behindern. Herrscht eine vor, dann wird die andere abgeschwächt. Z.B. höchste Sanftmut und größte Kühnheit; größte Demut und größte Selbstsicherheit, vollkommene Gerechtigkeit und höchstes Erbarmen; totale Genügsam-

---

[45] Siehe *The Words,* 453.
[46] *Ibid.,* 454.
[47] *Ibid.,* 345.

> keit und volle Freigiebigkeit (Großzügigkeit); absolute Würde und totale Bescheidenheit; höchstes Mitgefühl und strenge Ablehnung um Gottes willen; immerwährendes Verzeihen und völliger Selbstrespekt; völliges Gottvertrauen und das ständige Streben danach, in einer Person moralische Eigenschaften, die sich wie diese gegenseitig behindern, zur gleichen Zeit und in ihrer höchsten Ausprägung zu vereinen und sie ohne Schwierigkeiten zu entwickeln und zu entfalten, das ist das Wunder der Wunder.[48]

Nursi sucht nach einem Gleichgewicht in der Matrize von Offenbarung und Prophetentum. Der folgende Abschnitt veranschaulicht diese Suche:

> In der Welt der vorewigen Attribute besitzt der Allmächtige Gott zwei Arten von Manifestationen; eine gehört zu Seiner Herrlichkeit, und die andere zu Seiner Schönheit. Aus den Manifestationen Seiner Herrlichkeit und Schönheit erscheinen in der Welt der Taten die Attribute Güte und Strenge (Macht), Schönheit und Majestät. Werden sie dann in der Welt Seiner Taten manifest, dann werden sie verziert und für fehlerlos erklärt. Wenn sie aus der Welt der Taten und Werke in die Welt des Jenseits hinübergehen, dann wird die Güte als Licht und Belohnung im Paradies und die Strenge (Vergeltung) als Hölle und Bestrafung manifestiert. Werden sie in der Welt der Erinnerung gespiegelt, dann teilen sie sich auf in Lob auf der einen, und Verherrlichung auf der anderen Seite. Werden sie in der Welt der Sprache manifest, dann führen sie dazu, dass die Sprache sich in Gebot und Verbot teilt. Gehen sie dann weiter in die Welt der Führung, dann wird die Führung entweder zur Ermunterung oder zum Zurückhalten, die Verkündung einer frohen Botschaft oder einer Warnung. Werden sie im Gewissen manifest, dann lassen sie Hoffnung und Furcht aufkommen. Führung zeichnet sich dadurch aus, dass das Gleichgewicht zwischen Hoffnung und Furcht bewahrt wird, damit die Hoffnung zu sicherem Streben führt und die Furcht den Menschen nicht vom

---

[48] Siehe Nursi, *İçtimaî Reçeteler,* Bd. 2 (Istanbul 1990), 233.

> Weg abkommen oder an Gottes Gnade zweifeln lässt oder sich der Mensch in Sicherheit vor Seiner Bestrafung wähnt.[49]

Diese Erklärung ist ein gutes Beispiel dafür, wie das *Risale-i Nur* Integrität und Gleichgewicht im Denken und Leben in einem ontologischen Rahmen darstellt. In diesem Zusammenhang möchte ich in den folgenden Abschnitten einige soziale und praktische Implikationen untersuchen.

Jenseits des Extremismus: Der moderate Weg

Studiert man die Geschichte des Islams in Übereinstimmung mit dem Gleichgewicht zwischen Herrlichkeit und Schönheit, dann kann man an beiden Enden dieser Gleichgewichtslinie Risse erkennen. Einer dieser Risse zeigt Herrlichkeit ohne Schönheit, während der andere Schönheit ohne Herrlichkeit zeigt. An dem einen Ende sind die Kharijiten, und am anderen Ende die Ibahiyyah.[50] Erstere stehen für eine wörtliche Vorgehensweise zum Verständnis von Koran und Sunna, während letztere den Koran und die Sunna ablehnten und sich stattdessen einer esoterischen und höchst abstrakten Analysemethode bedienten. Zwischen diesen beiden Extremen wählte Nursi die Mäßigung, da dieses Modell vom Propheten und seinen Gefährten vorgegeben wurde. „Zu viel oder zu wenig von einer Sache ist nicht gut. Mäßigung ist der Mittelweg, und diesen Weg haben die, die der Sunna folgen, gewählt.“[51]

---

[49] Siehe Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz fî Mazânn al-Îjâz* (Istanbul 1999), 72.

[50] Ich erwähne die Khawarij in der Geschichte des Islams nicht nur in Hinblick auf die ‚Kharijiten', sondern ich meine damit alle Gruppierungen oder Sekten, die für sich beanspruchen, allein den ‚Wahren Islam' zu repräsentieren und dabei andere ausschließen und Erlaubtes abraten. Mit der Bezeichnung *Ibahiyya* meine ich alle Gruppen, die für religiösen Libertinismus stehen und zu Unerlaubtem raten.

[51] Siehe *The Flashes Collection* (Istanbul 1995), 43. Im *Risale-i Nur* kann man viele Beispiele derartiger Mäßigung sehen als Resultat des Gleichgewichts zwischen Herrlichkeit und Schönheit. Zur Analyse von Nursis moderater Vorgehensweise innerhalb des textlichen Rahmens des *Risale-i Nur*, siehe Karabaşoğlu *Köprü*.

Pluralistisches Denken

Nursi vertritt die Meinung, dass die Wahrheit als Manifestation des Glorreichen Einen eins ist, jedoch viele Facetten aufweist. In diesem Kontext beweist Nursi eine pluralistische Vorgehensweise, die mit der Erklärung der Vielfältigkeit der Gottesnamen (*tenevvü-ü esma)* und den relativen Wahrheiten (*hakaik-i nisbiye)* übereinstimmt. Diese Vorgehensweise lässt die „Vollständigkeit aller Namen" und die ‚absolute Wahrheit' als Quelle der relativen Wahrheiten nicht außer Acht. Nursis Haltung erscheint in seinen Werken in unterschiedlicher Form. Sein Verständnis der Vielfalt im islamischen Gebiet als „viele Farben der einen Wahrheit" und nicht als „Abweichung" veranlasste ihn dazu, einen versöhnlichen Zugang, und nicht einen auf Widerlegung zielenden zu nehmen.[52]

Ein Beispiel im *Risale-i Nur* für diesen Zugang ist die Analyse der berühmten Debatte über den freien Willen zwischen der *Jabriyya* und den Mu'taziliten. Nursi suchte in beiden Meinungen nach dem Kern der Wahrheit. Folglich kommt er zu dem Schluss, dass jede der beiden Seiten dieselbe Wahrheit aus einem unterschiedlichen Winkel begriff. Sie irren jedoch in ihrer partiellen Vorgehensweise bei der Suche nach der Wahrheit.[53] Weitere Beispiele für derart pluralistische und versöhnliche Vorgehensweisen finden sich bei strittigen Themen zwischen Schiiten und der Ahl al-Sunna,[54] der maturidischen und ash'aritischen *kalâm* Richtungen[55], dem Brief über den Wahhabismus,[56]

---

[52] John O. Voll ist der Meinung, Nursis „Offenheit für viele verschiedene Verständnisebenen bezeichnet einen Pluralismus, der keine relativistische Haltung ist, sondern die Wichtigkeit der Rolle des Einzelnen in der Interpretation betont." Nursi liefert eine „sorgfältig ausgewogene, pluralistische Bestätigung der Wahrheit." Und „Diese Haltung bezeichnet einen Mittelweg, der in seiner Haltung zur Verschiedenheit, mit der die Menschen die Wahrheit verstehen können, weder relativistisch, noch absolutistisch ist." Folglich war dies „ein bedeutsamer Schritt jenseits der exklusiven Kategorien der modernen fundamentalistischen und missionarischen Visionen. Darüber hinaus stellt Bediuzzamans Perspektive die Mäßigung und den Islam als Mittelweg eindeutig heraus." Siehe Voll, „Renewal and Reformation in the Mid-Twentieth Century: Nursi and Religion in the 1950's".
Muslim World, Bd. 89 (3-4), Juli-Oktober 1999: 245-259.

[53] Siehe *İşârâtü'l-İ'caz,* 29; vgl. Sözler (Istanbul 1977), 662.

[54] Siehe *The Flashes,* 37-43; *Letters,* 73-77.

[55] Siehe *The Words* (2 Bde.) (Izmir, Türkei 1997), 482.

den Ausführungen über den Sufidichter Süleyman Çelebi,[57] den sufischen Denker Erzurumlu Ibrahim Hakkı,[58] der Zaydiyya,[59] Najmuddin al-Kubra,[60] Ibn Arabi und Vahdatu'l-Vujud,[61] sowie bei Sufiorden im Allgemeinen.[62]

Offenheit gegenüber den Bedeutungsebenen

Nursis pluralistische Vorgehensweise zeigt uns ein positives Bild des komplexen islamischen Erbes. Häufig bezeichnet er den Koran als vorewiges Wort Gottes, das vom menschlichen Verstand nicht völlig begriffen werden kann. Nursi ist der Ansicht, „die Worte des Korans seien derart angeordnet, dass jeder Satz, jedes Wort und sogar jeder einzelne Buchstabe und manchmal auch eine Auslassung viele Aspekte besitzt. Allen, die der Koran anspricht, gibt er ihren Anteil aus einer anderen Tür heraus"[63] und „Der Erhabene Koran ist ein himmlisches Mahl, an dem Tausende unterschiedliche Ebenen von Geist, Verstand, Herz und Seele ihre Nahrung finden... ja, zahlreiche seiner Türen sind noch verschlossen und jenen vorbehalten, die in der Zukunft vorbeikommen."[64]
Diese Vorgehensweise zeigt deutlich, dass das *Risale-i Nur* kein ‚geschlossener Text' ist, d.h. eine notwendige Folge von Nursis Vorgehensweise in Bezug auf die Bedeutungsebenen ist die Tatsache, dass er das *Risale-i Nur* als ‚offenen Text' sieht. Die wichtigsten Implikationen dieses Verständnisses sind folgende: eine Offenheit gegenüber islamischen Texten, die vor dem *Risale-i Nur* geschrieben wurden und die Wahrheit der Verse und *Hadithe* nicht auf die vor dem *Risale-i Nur* verfassten Texte zu beschränken. Dank dieser Offenheit empfand Nursi das *Risale-i Nur* nicht als ‚endgültiges Wort'[65] und sie bewahrte ihn davor, im *Risale-i Nur* den einzig wahren Zu-

---

[56] Siehe Nursi, *Mektubât* (Istanbul 1998), 352-356.
[57] Siehe *Letters,* 358-363.
[58] Siehe *Barla Lâhikası* (Istanbul 1987), 189.
[59] *Ibid.,* 182.
[60] Siehe *Kastamonu Lâhikası* (Istanbul 1994), 138.
[61] Siehe *Letters,* 104-113; *The Flashes,* 58-61, 65-68, 369-371; *al-Mathnawî,* 432-434.
[62] Siehe *Letters,* 518-535.
[63] Siehe *The Words*, 402.
[64] *Ibid.*
[65] Siehe *Kastamonu Lâhikası*, 101.

gang zur Wahrheit zu sehen. Im Gegenteil, Nursi sagte sogar „Der Anhänger ein jeder Sichtweise hat das Recht zu sagen ‚Meine Sichtweise ist wahr, oder ist die beste', aber nicht ‚einzig meine Sicht ist wahr' oder ‚einzig meine Sicht ist gut', wodurch er alle anderen Sichtweisen für falsch oder als abzulehnen hielte."[66]

Die offene und flexible Struktur

Die drei bereits erwähnten Implikationen lieferten die Grundlage für die Entstehung einer offenen Strömung, die auf der Aufklärung durch das *Risale-i Nur* fußte. Verschiedene Texte im *Risale-i Nur,* insbesondere Nursis Briefe an seine Studenten, geben Aufschluss über das Wesen einer derartigen offenen Gemeinde. Am bekanntesten ist die Passage, in der die Leser des *Risale-i Nur* als „Studenten", „Geschwister" und „Freunde" bezeichnet werden. Die erste Kategorie setzt sich aus den Leuten zusammen, die „wissen, dass ihre wichtigste Aufgabe, ihr Lebenswerk der Dienst am und die Verbreitung des *Risale-i Nur* ist." Die zweite Kategorie schließt diejenigen ein, die „die fünf täglichen Gebete der Muslime verrichten und die sieben schweren Sünden meiden, und daneben ernsthaft und aufrichtig mithelfen, das *Risale-i Nur* zu verbreiten", auch wenn sie dies nicht als ihre wichtigste Pflicht ansehen. Die dritte Kategorie, die Freunde, ist das deutlichste Beispiel einer offenen und flexiblen Bewegung in der Vision Nursis: „Sie müssen ernsthaft mit dem Licht und den Worten des Korans und dem damit verbundenen Dienst sympathisieren. Sie sollten aufrichtig gegen Unrecht, Unwahrheit oder Irreleitung sein und auch nicht davon profitieren wollen."[67] Nach Nursis Dafürhalten ist jeder, der das *Risale-i Nur* befürwortet und das Unrecht ablehnt ein ‚Freund'. Diese flexible Definition dehnt den Einzugsbereich der *Risale-i Nur* Gemeinde auf einen ziemlich großen Teil der türkischen Gesellschaft und der muslimischen Welt aus.[68]

---

[66] Siehe *The Flashes,* 203.
[67] Siehe *Letters,* 404-405.
[68] Ömer Faruk Uysal ist der Meinung, dass Nursi mit der Gemeinde die islamische *umma* im Allgemeinen meinte. Siehe Uysal, „Hizmet Metodu Olarak Cemaat ve Cemiyet," *Köprü,* Nr. 63, Sommer 1998: 60-72.

In einem seiner Briefe bringt Nursi sein Verständnis eines lockeren, wandelbaren und offenen Gemeindemodells zum Ausdruck:

> Das *Risale-i Nur* hat nicht nur einen Bereich, sondern viele Klassen, wie konzentrische Kreise. Die Klassen setzen sich zusammen aus Pfeilern, Verpflichteten, Berufenen, Vermittlern, Schülern und Befürwortern. Einer, der für die Trägerschaft nicht genügt, sollte nicht aus dem Bereich des *Risale-i Nur* ausgegrenzt werden, es sei denn, er unterstützt die Widersacher. Jemand, der die Eigenschaften der Engagierten nicht besitzt, kann zu den Schülern gehören, unter der Bedingung, dass er nicht etwas Gegenteiliges in Angriff nimmt. Jeder, der in Übereinstimmung mit den Widersachern handelt, kann ein Freund sein, solange er sie nicht aus ganzem Herzen unterstützt. Schließe daher niemals jemanden wegen eines kleinen Fehlers aus, damit er sich nicht den Reihen der Kontrahenten anschließt.[69]

Nursis engste Schüler, die ihm bis zum Ende seines Lebens dienten, teilten sein Verständnis von Gemeinde und Dienst und waren Teil davon. Er gab ihnen verschiedene Namen. Hafız Ali war z.B. „der Sekretär der Lichtfabrikation“, Husrev Altınbaşak war „der Sekretär der Rosenfabrikation“ und Taşköprülü Sadık gehörte zu den „Helden“. Die Erwähnung dieser Beschreibungen in wichtigen Briefen und eine genaue Durchsicht bibliographischer Werke über diese Personen[70] zeigt, dass jeder von ihnen bestimmte Fähigkeiten, Talente, Neigungen und Tendenzen hatte. Nursi hatte nichts dagegen, dass seine Schüler jeweils unterschiedliche Seiten des *Risale-i Nur* betonten, solange es der Sache des Islams und dem Koran diente. Die Briefwechsel Nursis mit seinen Schülern zeigen diese offene Beziehung, in der die Individualität eines Mitglieds niemals verleugnet wird, sehr deutlich. Nursi gebrauchte sie, um das Wohlergehen und den Frieden der muslimischen Gemeinde in der modernen Welt zu erreichen.

Im Gegensatz zu dieser Auffassung von Individualität macht Nursi jedoch auf die Beziehung zwischen Text und Gemeinde aufmerksam. In einem seiner Briefe ermutigt Nursi seine Schüler, sich folgendermaßen auszudrücken:

---

[69] Siehe *Kastamonu Lâhikası,* 189-190.

[70] Siehe Necmettin Şahiner, *Son Şahitler Bediuzzaman Said Nursî'yi Anlatıyor, (*4 Bde.) (Istanbul 1994).

„Wir sind Studenten des *Risale-i Nur.* Auch Said ist ein Student wie wir. Die Quelle und die Basis des *Risale-i Nur* ist der Koran... Was auch immer Said, der Übersetzer und ein Diener des *Risale-i Nur* tut, selbst wenn er- Gott sehe dem vor - sich gegen das *Risale-i Nur* wenden sollte, so Gott will wird unsere Loyalität und unser Interesse nicht erschüttert werden.“[71]
Diese Formulierung macht selbst Nursi zum Bediensteten des *Risale-i Nur* und verdeutlicht die Struktur der *Nur* Bewegung, die den Text (Inhalt und Lehre), und nicht den Menschen, zu ihrem Fundament macht. Selbst das Charisma spielt nur eine untergeordnete Rolle. Laut Nursi sorgt das *Risale-i Nur* für Brüderlichkeit und für den Zusammenhalt. „Es ist nicht das, was zwischen Vater und Sohn ist, oder zwischen dem Scheich und seinem Schüler. Es ist wahre Brüderlichkeit.“[72] „Unser Weg ist die Brüderlichkeit. Unter Geschwistern kann es keinen Vater geben, und keiner kann die Stellung eines geistigen Führers einnehmen.“[73]

Die Universalität des *Risale-i Nur*

Nursi konzentriert sich auf den universalen Charakter des *Risale-i Nur,* da seine Bedeutung aus dem Koran hervorgeht. Er streitet die Vorstellung ab, dass die Wahrheit das Terrain von Auserwählten oder einer Elite sei. Jeder Mensch, der an Gott glaubt, hat Zugang zur Wahrheit. Nursi beschränkt die Enthüllung der Wahrheit nicht auf eine bestimmte Region, ethnische Gruppe oder soziale Klasse. Von Geburt an sind alle Menschen edel.[74] Alle wurden mit der Neigung erschaffen, den Schöpfer des Universums mit all

---

[71] Siehe *Emirdağ Lâhikası,* v. I, 122.
[72] Siehe, *The Flashes,* 216.
[73] *Ibid.,* 220.Siehe auch *Emirdağ Lâhikası,* Bd. I, 72: „Ich bin für euch ein Bruder; ich halte mich nicht für einen spirituellen Führer und ich bin auch nicht der Meister. Im Gegenteil, ich bin euer Studiengefährte.“ Ein Soziologiestudent, der versuchen sollte, die kommunale Formulierung des *Risale-i Nur* aus Weber’schen Perspektive zu analysieren, würde meiner Meinung nach diese Worte als Beweis dafür sehen, dass die kommunale Struktur, die Nursi gründete, auf einer legal-rationalen Autorität beruhte, und nicht auf einer charismatischen Autorität.
[74] Siehe *Letters,* 544: Da der Mensch von Natur aus edel ist, sucht er nach der Wahrheit.“ Siehe auch *Mesnevî-i Nûriye,* 231-232. Andererseits stellt „Das Zweiunddreißigste Wort“ (*The Words,* 319-340) die beste Zusammenfassung des Wertes und der Bedeutung dar, die Nursi für den Menschen sieht.

Seinen Namen kennen lernen zu wollen.[75] Daher richtet sich der Koran nicht nur an eine Gruppe, sondern an alle Menschen, Männer wie Frauen.[76] Als Student des Korans übernimmt Nursi dessen Methode und Stil für das *Risale-i Nur*. Er begrenzt seine Zuhörerschaft nicht auf die Bürger, die innerhalb der Grenzen eines bestimmten Nationalstaats leben, einer besonderen sozialen Klasse, ethnischen Gruppierung oder Altersgruppe angehören.

Seine Definition der sozialen Klasse ist besonders interessant. In einem seiner Werke lässt er die übliche Gliederung sozialer Klassen in Hinblick auf Beruf, Einkommen, adlige Herkunft etc. außer Acht und präsentiert eine ganz neue: „Die Menschen dieses Landes bestehen aus sechs Teilen. Der erste Teil besteht aus den Rechtschaffenen und Frommen, der zweite aus den Kranken und von Unglück betroffenen, der dritte aus den Alten, der vierte aus den Kindern, der fünfte aus den Armen und Schwachen. Und der sechste Teil, das sind die Jungen.“...[77]

Diese Art der sozialen Stratifizierung ist Bestandteil der folgenden Werke Nursis: *Hanımlar Rehberi* (Ein Ratgeber für Frauen), *Gençlik Rehberi* (Ein Ratgeber für die Jugend), *Hastalar Risalesi* (Das Heil in der Krankheit), İhtiyarlar Risalesi (Beistand im Alter), und *Çocuk Taziyenamesi* (Ein Kondolenzschreiben anlässlich des Todes eines Kindes). Andererseits verkörpert diese Klassifizierung Themen wie Ohnmacht, Armut und Mitleid, die systematisch betont werden. Auf jeden Fall ist es eine ungewöhnliche Definition der sozialen Klassen, und sie vermischt sich mit der im *Risale-i Nur* gegebenen Erklärung im Hinblick auf den Zweck der Erschaffung des Menschen. Wurde der Mensch geschaffen, um seinen Schöpfer kennenzulernen und ihn anzubeten, dann ist dies Aufgabe aller. Kann ein Mensch dank der Tatsache, dass er den Schöpfer kennt und Ihn anbetet, seinen Seelenfrieden finden, dann haben alle das Recht, diesen Seelenfrieden zu finden.

Die besondere Bedeutung, die den Alten, Kranken, den Menschen in Schwierigkeiten, den Frauen und Kindern beigemessen wird, ist in vielfacher Hinsicht ein besonders wichtiger Aspekt des *Risale-i Nur*. Erstens macht es das *Risale-i Nur* für alle zugänglich, und Nursi wünschte sich das *Risale-i Nur*

---

[75] Siehe *The Words,* 320.

[76] Siehe *The Flashes,* 176; vgl. *The Words,* 424: „Der Koran… ruft die ganze Menschheit mit ihren Klassen auf. Jede der Klassen nimmt ihren Anteil an der Aufdeckung des Korans.“

[77] *Letters,* 492.

so. Zweitens hat es die *Nur* Bewegung davor bewahrt, lediglich eine Jugendbewegung zu sein, und verlieh dem *Risale-i Nur* eine breite Anwendbarkeit. Drittens verleiht diese auf Mitgefühl beruhende Vorgehensweise dem *Risale-i Nur* ein humanistisches Aussehen. Nursi war ein sehr mitfühlender Mensch und sorgte sich so sehr um die Alten und Kranken, und um Eltern, die ihre Kinder verloren hatten, dass er Trostschriften verfasste, die ihnen in diesen schwierigen Lebenslagen eine Hilfe sein sollten. In Verbindung mit Nursis Betonung der Harmonie zwischen Vernunft und Herz erlangt dieser Aspekt eine noch größere Bedeutung. Andererseits wurde damit die Aufrichtigkeit und Warmherzigkeit des Verfassers des *Risale-i Nur* auf den Prüfstand gestellt. Nursis Offenheit gegenüber den Alten, den Kranken und den Kindern beugt einem Aktivismus innerhalb der Bewegung vor und ist dadurch Beweis für die Aufrichtigkeit des *Risale-i Nur* in seiner Betonung von Glaube, Gotteserkenntnis und Gebet, und für die Tatsache, dass keine weltlichen Belange und Vorhaben diese Betonung schmälern sollen.

Die Betonung der universellen Gerechtigkeit

Aus der Sicht des Islams sind nicht Macht und Politik das Ziel, sondern Gerechtigkeit und Erkenntnis. Nach dem Willen der politischen Macht werden für das Wohl der Mehrheit, für die Fortdauer der Regierung und für die Sicherheit des Landes Tyrannei erlaubt und begangen.
Hingegen verbietet die Gerechtigkeit des Korans, dass auch nur ein einziger unschuldiger Mensch geopfert wird, und sei es für die ganze Menschheit. Die göttliche Verfügung „Wenn jemand eine Person erschlägt – es sei denn, diese Person hat gemordet oder Unrecht im Land verbreitet – dann wäre es so, als erschlüge er das ganze Volk“[78] fordert die universelle allumfassende Gerechtigkeit. Die göttliche Gerechtigkeit behandelt Individuum und Gemeinschaft, Person und die ganze Menschheit gleichermaßen, denn vor der Macht Gottes sind alle gleich. Solange der Einzelne nicht freiwillig auf sein Recht verzichtet, darf er für die Sicherheit oder das Fortbestehen des Staates, Regimes, der Gemeinschaft, Gesellschaft oder der Menschheit nicht geopfert werden.

[78] Siehe Koran 5,32.

Da die Politik jedoch dem Staat den Vorzug gibt, versucht sie, im Namen des ‚öffentlichen Interesses' die Unterdrückung zu legitimieren. In der Frühzeit des Islam gab es eine ähnliche Situation, als das Kalifat in ein Sultanat umgewandelt wurde, was, genau genommen, einen Verstoß gegen das Prinzip der universellen Gerechtigkeit des Islams darstellte. Da es in der Politik keine absolute Gerechtigkeit gibt, spricht Nursi folgende Warnung aus:

> Die im Risale-i Nur innewohnende Wahrheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gebietet uns von Politik fern zu bleiben. Die Unschuldigen werden belastet, daran wären wir auch beteiligt.
> Einige verlangten eine Erklärung und ich sagte ihnen: „In diesem stürmischen Jahrhundert haben der Egoismus und Rassismus einer grausamen Zivilisation, die Militärdiktatur als Folge des Weltkriegs und die aus der Irreleitung herrührende Erbarmungslosigkeit zu einem solch großen Ausmaß an Tyrannei und exzessivem Despotismus geführt, wenn die Leute, die recht haben, versuchen, ihre Rechte mit physischer Gewalt durchzusetzen, werden sie selbst entweder der Tyrannei verfallen und durch falsche Parteinahme vielen schaden. Sie werden entweder zu Despoten werden oder vernichtet. Denn die Menschen gehen emotional vor, wegen der Fehler von einigen wenigen, werden unter diesem Vorwand zwanzig oder dreißig Leute bestraft. Wenn die Leute, die Recht haben, um Gerechtigkeit zu erlangen gegen einen Angriff vorgehen, dann haben sie einen Sieg gegen dreißig Verluste, und damit sind sie Verlierer. Wenn sie gemäß des ungerechten Mottos Gleiches mit Gleichem zu vergelten, zwanzig oder dreißig Leute wegen den Fehlern von einigen niedermachen, dann richten sie im Namen der Gerechtigkeit ein fürchterliches Unrecht an.' Aus dem Grund und wegen des koranischen Gebots halten wir uns entschieden fern von Politik und der Einmischung in die Regierung und haben davor einen großen Widerwillen.[79]

Universelle Gerechtigkeit sollte wenn immer möglich angewendet werden. Die Rechte der Menschen sollten nicht unter dem Vorwand des ‚öffentli-

---

[79] Siehe *The Rays Collection* (Istanbul 1998), 316

chen Interesses' oder ‚fiktiven Schäden' verletzt werden. „Die Rechte eines Unschuldigen können nicht um des gesamten Volkes wegen aufgehoben werden. Ein einziger darf nicht zum Nutzen aller geopfert werden. Recht ist Recht aus der Sicht des Mitgefühls des Allmächtigen Gottes, und es gibt keinen Unterschied zwischen klein und groß. Das Kleine darf nicht für das Große annulliert werden. Leben und Rechte des Einzelnen dürfen nicht ohne seine Einwilligung für das Wohl der Gemeinschaft geopfert werden."[80]
Der Grund dafür, dass Nursi in der osmanischen Periode mit Sultan Abdulhamid II zusammenstieß, war die Tatsache, dass der Sultan es gestattete, die Rechte des Einzelnen für das öffentliche Wohl zu opfern, d.h. die Rechte des Einzelnen angesichts der Gemeinschaft außer Acht zu lassen. Diese Art der relativen Gerechtigkeit „versucht man als das kleinere zweier Übel zur Anwendung zu bringen". Doch „wenn es möglich ist, universelle Gerechtigkeit walten zu lassen, dann ist es falsch, relative Gerechtigkeit auszuüben. Es darf nicht geschehen."[81]

Der öffentliche Ausdruck

Nursi engagierte sich in der Gesellschaftspolitik, um den Einsatz der Gerechtigkeit in der Gesellschaft zu fördern, in der das koranische Gebot der wahren Gerechtigkeit als Fundament definiert war. Jedoch, wenn in einer Gesellschaft die göttlichen Gebote wenig geachtet werden (und es nur die Wahl zwischen zwei Übeln gibt), wird zwischen den Alternativen abgewogen und das kleinere Übel vorgezogen, um das größere Übel zu vermeiden. Anders ausgedrückt, es wird das Prinzip der relativen Gerechtigkeit angewendet, da es nicht möglich ist, die universelle Gerechtigkeit auszuüben.
Daher engagierte sich Nursi während der osmanischen Periode seines Lebens um der Freiheit und der Gerechtigkeit Willen in der Gesellschaft. In zwei weiteren Perioden der laizistischen Türkei nahm er jedoch eine jeweils andere Haltung ein. Beginnend schon vor und während der totalitären Ein-Parteien Ära, in der die Religion systematisch aus dem öffentlichen Bereich verbannt wurde, distanzierte er sich vom politischen Leben und Treiben und

---

[80] Siehe *Letters,* 74.
[81] *Ibid.,* 75.

bemühte sich, das Individuum zu stärken. Nach dem Übergang zum Mehrparteien System vermied er es zwar weiterhin, sich direkt politisch zu engagieren und unterstützte die relativ liberale und demokratisch orientierte Demokratische Partei (DP) gegen die Republikanische Volkspartei (RVP), die herrschende Partei aus der autoritären Einparteien Ära. In seinen Briefen an die regierende Elite der DP erinnerte er den Staat beständig an solch grundlegende Prinzipien wie Freiheit, Gerechtigkeit und die Priorität des Individuums.

Ein weiterer Punkt, der hier Hervorhebung verdient, ist die Tatsache, dass Nursi das Aufkommen jeglicher politischen Partei im Namen der Religion, die in der Türkei an die Macht kommen wollte, als Gefahr an sich ansah. Er zog die folgenden Nachteile in Betracht: 1) Eine Partei, die das Religionsmonopol besaß, würde die Übermittlung des Glaubens an die breite Masse behindern.2) Gläubige Menschen wären die Hauptzielscheiben des Staates und die Antireligiösen würden diesen dann den Status einer Minderheit aufzwängen. 3) Die religiös orientierte Partei/Parteien wären dazu gezwungen, die Religion auszunutzen, um Anhänger zu gewinnen. 4) In dem Bemühen, den Spielregeln der aktuellen Politik zu gehorchen, würden religiöse Vorschriften verletzt werden. 5) Gläubige würden ihre intellektuellen Bemühungen auf die Tagespolitik richten und für banale Themen vergeuden, anstelle sie auf die wichtigen Belange des Daseins zu konzentrieren.[82]

Aufgrund dieser Analyse nahm Nursi eine Haltung ein, die dem Individium in einem auf den Koranversen beruhenden Rahmen Vorrang gab. Daneben riet er den Anhängern des *Risale-i Nur*, sich nicht direkt an der Politik zu beteiligen. Stattdessen sollten sie die Glaubenswahrheiten weiterhin in der Bevölkerung vermitteln, auch wenn sie die Implikationen der Glaubenswahrheiten in der Politik nicht außer Acht gelassen hätten. Seit Nursis Tod im Jahre 1960 hat die *Nur* Bewegung mehr oder weniger an dieser Haltung festgehalten.

---

[82] Zu einer umfassenden Analyse von Nursis politischer Haltung, siehe meine Artikel: „Siyaset Nedir Ne Değildir?," *Köprü,* Nr. 50, Frühjahr 1995: 3-18; „Devletçilik: Bir Zihniyetin Anatomisi," *Köprü,* Nr. 58, Frühjahr 1997: 3-20 und „İslâmî Kesimin Devlet Tasavvuru: İdealler ve Gerçekler," *Birikim,* Nr. 125-125 (Eylül-Ekim 1999), 193-199.

Kurzer historischer Abriss der Ära nach Nursi

Als Nursi am 23. März 1960 starb, bestand sein Vermächtnis aus Büchern mit mehr als fünftausend Seiten und einem sozialen Gefüge, das sich um diese Sammlung gebildet hatte, doch er hinterließ keinen Nachfolger. Der Grund dafür war nicht sein vorzeitiger Tod, sondern die Tatsache, dass er Initiator einer Bewegung war, die den Text in den Vordergrund stellte, und nicht die Person. Trotz seiner charismatischen Persönlichkeit vermied es Nursi absichtlich, eine Bewegung ins Leben zu rufen, die auf seinem persönlichen Charisma beruhte. Er spricht über diese Angelegenheit in seinem *Traktat über die Aufrichtigkeit.* Nach seinem Tod sahen sich seine Studenten mehreren riesigen Herausforderungen gegenüber. Die größte davon war der Militärputsch im Mai 1960, zwei Monate nach seinem Tod.[83]

Die Bewegung sah sich a), bedingt durch die unterschiedlichen Interpretationen bzw. Gewichtungen einzelner Texte Zersplitterung und Zerstreuung ausgesetzt, und b) bildete Gruppierungen um Personen, die als Autorität für die Interpretation des Textes angesehen wurden.[84] Um diese beiden Pole kreiste die Bewegung insbesondere in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre. Als Folge davon brachen an den Enden der beiden Außenpole mehrere Teile vom Hauptkorpus ab, und die Bewegung stabilisierte sich in der Mitte, selbst wenn sie an beiden Seiten Verluste zu verzeichnen hatte. Die Tatsache, dass der Hauptkorpus größtenteils in der Lage war eine Zersplitterung zu vermeiden, dass sich ein einziger Führer herausbildete, verdankte sie im wesentlichen den Bemühungen einiger Studenten Nursis, insbesondere Zübeyr Gündüzalp, der Nursis Lehren treu ergeben war. In der Ära

[83] In dieser Zeit wurden viele Getreue und Studenten des *Risale-i Nur* verfolgt, und einige wurden auch verhaftet. Insgesamt wurden zwischen dem 28. Mai 1960 und dem 13. Februar 1965 352 Anklagen gegen Studenten der *Nur* Bewegung erhoben. Berücksichtigt man die Tatsache, dass zu Nursis Lebzeiten zwischen 1944 und 1960 etwa 70 Anklagen erhoben und nur 65 abgeschlossen wurden, dann versteht man, welch schwierige Prüfung die Studenten des *Risale-i Nur* nach dem Putsch vom 27. Mai zu bestehen hatten. Siehe Abdulkadir Badıllı, *Bediüzzaman Said-i Nursî – Mufassal Tarihçe-i Hayatı,* Bd. 3 (Istanbul 1998) 2192, 2236.

[84] Siehe İslam Yaşar, *Muhabbet Fedaileri* (Istanbul 1998), 141. Es wird jedoch allgemein angenommen, dass Mehmed Feyzi Pamukçu und Hulusi Yahyagil einer Festigung der Bewegung nicht ablehnend gegenüberstanden. Siehe *ibid.,* 168.

nach Nursi wurde diese Gruppierung allmählich zum Hauptstrom der *Nur* Bewegung.
In dieser Zeit trat der Name Zübeyr Gündüzalp in den Vordergrund, in Zusammenhang mit der Bewahrung der inneren Integrität der Bewegung. Gündüzalp vertrat die Einstellung, die a) die Autorität des Textes betonte, und b) eine teilweise Offenheit für unterschiedliche Interpretationen des gemeinsamen Textes zuließ.[85] Auf der anderen Seite trat Bekir Berk als Schlüsselfigur beim Umgang mit der Frage auf, wie die Bewegung sich nach außen hin legitimieren sollte. Berk war ein berühmter Anwalt, der sich Ende der 1950er Jahre der Bewegung angeschlossen hatte. In den 1960er Jahren stand er im Vordergrund, als in der Türkei mehr als 500 Klagen gegen Schüler des *Risale-i Nur* erhoben wurden. Neben dieser von der Richterschaft veranlassten Blockade durch das Gesetz sah sich die *Nur* Bewegung gleichzeitig schweren Angriffen durch die von Ismet Inönü geführte Republikanische Volkspartei, die zivil-militärischen Bürokratie, die Medien und die akademische Gesellschaft ausgesetzt. Man geht davon aus, dass Berk, der Anfang der 1950er Jahre einen Heimatverband gründete, auch der Architekt des konservativen Diskurses war, den die *Nur* Bewegung angesichts der schweren Unterdrückung durch den Staat während der 1960er Jahre entwickelte.

Der Durchbruch: Die frühen 1970er Jahre

In den frühen 1970er ereigneten sich Entwicklungen, die die *Nur* Bewegung bis heute prägen. Die wichtigsten und entscheidendsten Entwicklungen können in historischer Reihenfolge folgendermaßen zusammengefasst werden:

- 1970: Die Veröffentlichung einer Tageszeitung mit dem Titel *Yeni Asya* (Neues Asien) in der Gemeinde des *Risale-i Nur*.[86]

---

[85] Zübeyr Gündüzalp erstellte ein Nachschlagewerk zum *Risale-i Nur* unter dem Titel *Nur Talebelerinin Hizmet Rehberi* (Ein Arbeitsbuch für die Nur Studenten):
[86] Hier muss angemerkt werden, dass *Yeni Asya* nicht die erste Zeitschrift war, die in der *Nur* Bewegung erschien. In den 1960er Jahren gab es kurzlebige Zeitungen, die wichtigste von ihnen war die Wochenzeitung *İttihad* (Union), sowie das kurzlebige Magazin *Şule*. Der Grund dafür, dass *Yeni Asya* hier

- 1971: Militärputsch vom 12. März. Dieser Putsch, wie der vom 27. Mai, hatte schwere Verfolgungen und Inhaftierungen für die *Nur* Bewegung zur Folge. Zu den Inhaftierten gehörten Hüsrev Altınbaşak, Bekir Berk und Fethullah Gülen.
- 1971: Kurz nach dem Militärputsch, am 25. April 1971 starb Gündüzalp, der nach dem Tode Nursis die wichtigste Person für die Bewahrung der Einheit der *Nur* Bewegung war.
- 1970-1972: Das Aufkommen des politischen Islams in der Türkei. Nach der erfolglosen Erfahrung der Nationalen Ordnungspartei (NOP), die 1970 gegründet worden war und vom Verfassungsgericht 1971 verboten wurde, erlebte das Land 1972 die Gründung der Partei des Nationalen Heils (MSP), die eine einflussreiche und mächtige Gruppierung wurde.

Der direkte und indirekte Einfluss, den diese vier Entwicklungen auf die *Nur* Bewegung hatte, kann unter drei Rubriken zusammengefasst werden: 1) Das Aufkommen des politischen Islams, 2) Die Institutionalisierung der Gemeinde und 3) Die Auflösung der Einheitlichkeit der Gemeinde.

Das Aufkommen des politischen Islams

Die *Risale-i Nur* Bewegung war zusammen mit anderen dafür verantwortlich, dass der erste Versuch der NOP, den Islam als politische Partei in der Türkischen Republik zu repräsentieren, fehlschlug. Viele wichtige Figuren in der Bewegung, insbesondere Gündüzalp, waren unter Berufung auf Nursis Analyse des öffentlichen Raums gegen die NOP. Die NOP hatte vor, die *Nur* Bewegung und andere islamische Bewegungen in der Türkei zu benutzen, doch sie stieß beim Großteil der Bewegung auf Widerstand, wenn auch einige Mitglieder lokale Unterstützung beisteuerten. Dieser Widerstand fußte auf Nursis Prognose, dass in einer nichtreligiösen Gesellschaft eine religiöse politische Partei zum politischen Missbrauch der Religion führen

---

besonders betont wird, ist, dass es die Idee der „Bildung einer Organisation um der Gemeinde willen" oder das Konzept des institutionalisierten Dienstes (*hizmet müessesesi)* in die Bewegung einführte.

und es zur Unterdrückung der Gläubigen kommen würde, indem ihnen der Status einer Minderheit verliehen würde. Nursi glaubte, dass solche Konstellationen zu einer auf Religion basierenden Polarisation der Gesellschaft führt und folglich die Glaubensfundamente Teilen der Gesellschaft vorenthalten würden.[87] In diesem Zusammenhang versuchte die Nationale Erlösungspartei sich die Erfahrungen der NOP zunutze zu machen und die Macht und den Einfluss der *Nur* Bewegung und des *Risale-i Nur* zu brechen, um für sich selbst einen Platz in der islamischen Gemeinde zu beanspruchen. Dies wirkte sich auf die *Nur* Bewegung in vielerlei Hinsicht aus.

Zuerst missbilligten einige Mitglieder die Betonung von ‚Glauben' und dem ‚Individuum' im *Risale-i Nur* und versuchten, den politischen Bereich und ein staatszentriertes islamisches Projekt in den Vordergrund zu stellen. Vertreter dieser Meinung, die das *Risale-i Nur* als „Plauderei über Blumen und Insekten" verwarfen, konnten nicht vorhersehen, dass sie die Gläubigen in die „ontologischen Elendsviertel" verbannten, indem sie die ontologische Grundlage, die das *Risale-i Nur* geschaffen hatte, zerstörten. Ein weiterer Punkt war, dass eine Reihe von Mitgliedern der *Nur* Bewegung spürbar politisch wurde und sich intensiv mit der Tagespolitik beschäftigte, um den politischen Angriffen durch die NOP/MSP gewachsen zu sein. Dies führte zu einer paradoxen Situation: die Beschäftigung mit der Tagespolitik zur Verteidigung der politischen Nichteinmischung. In diesem Zusammenhang begingen sie einen schweren Fehler, als sie bei der Erklärung ihrer politischen Haltung, die sie auf die Briefe Nursis und auf sein Leben nach 1950 gründeten, die beiden Politiker Süleyman Demirel, den Führer der mitte-rechts Gerechtigkeitspartei (GP) und Necmettin Erbakan, den Führer der MSP gegeneinander ausspielten. Um ihre Position zu rechtfertigen, entwickelten sie darüber hinaus Kriterien wie z.B. die Volkspartei *(kitle partisi),* ein Konzept, das im *Risale-i Nur* nicht existiert.

All dies führte später zu einer Reihe von Spaltungen in der *Nur* Bewegung. Zusätzlich verschoben sich die Sprache und der Stil einiger Gruppierungen des *Risale-i Nur*, insbesondere jener mit kurdischem Empfinden, in Richtung politischer Islam. Sie übernahmen diesen Stil, damit die Bewegung nicht als

---

[87] Siehe *Letters,* 68-70; und *The Flashes,* 143-144. Nursi erklärt die unterschiedlichen Aspekte dieses Streits in der Korrespondenz mit seinen Studenten, insbesondere in den Kastamonu und Emirdağ Briefen.

passiv hingestellt wurde, was ihren Einfluss auf gläubige Menschen geschmälert hätte.

Die Institutionalisierung

Im *Traktat über die Aufrichtigkeit* sagt Nursi:

> Wäre es unser Weg gewesen, dass wir uns einem Scheich unterwerfen, dann hätte es einen einzigen Rang, oder eine begrenzte Anzahl von Rängen gegeben, und zahlreiche Fähigkeiten wären ihnen zugeteilt worden. Es hätte Neid und Selbstsucht geben können. Doch unser Weg ist die Brüderlichkeit. Unter Geschwistern gibt es keinen Platz für einen Vater, und niemand kann die Stellung eines geistigen Führers annehmen. Der Rang in der Brüderlichkeit ist breit und kann nicht Grund für Streitereien aus Neid sein.[88]

Diese Darstellung zeigt, dass in der Auffassung des *Risale-i Nur* Konstellationen und Vorgehensweisen, in denen „eine begrenzte Anzahl von Rängen für zahlreiche Fähigkeiten" besteht, gegen die Aufrichtigkeit ist, da daraus „neidische Selbstsucht" und „Streitereien aus Neid" entstehen können. Im gleichen Traktat wird darauf hingewiesen, dass „Rivalität in Hinblick auf materielle Vorteile allmählich die Aufrichtigkeit zerstört".[89] Vor diesem Hintergrund wurde für die *Nur* Gemeinde eine Institution gegründet, und im Laufe der Zeit kam ihr die Aufgabe zu, die Gemeinde zu repräsentieren.[90]

---

[88] *The Flashes,* 220.

[89] *Ibid.,* 218.

[90] Nach Ansicht von İslam Yaşar wurde Yeni Asya von Zübeyr Gündüzalp als ‚Dienstleistungsinstitution' durch Versammlung der beratenden Körperschaft gegründet (Yaşar, *Muhabbet Fedaileri,* 322, 347-348). Im Gegensatz dazu vertritt Abdulkadir Badıllı die Meinung, dass „dies ohne Erlaubnis vom Risale-i Nur im Namen der Nur Gemeinde geschah" und dass dies „sowieso unmöglich war." Er glaubt, „Zübeyr Gündüzalp erkannte, dass es unmöglich war, angesichts der Prinzipien des *Risale-i Nur* eine Zeitung zu veröffentlichen" und er daher „gezwungen war, der Publikation einer Zeitung im Namen von ein oder zwei Personen zuzustimmen, jedoch an strenge Bedingungen geknüpft." (Badilli, *Bediuzzaman Said Nursi ibid.* 1945-1946*).*

Die Tatsache, dass die Institutionalisierung um der Gemeinde Willen eine Innovation in der *Nur* Bewegung darstellte, sollte im Licht der Tatsache gesehen werden, dass Nursi dies vermied, als er noch lebte. Dennoch gab es eine ‚Institution', die ‚um der Gemeinde willen' existierte und der die Rolle zukam, die Gemeinde zu repräsentieren. In dieser Institution gibt es, auf Grund ihrer Funktionsweise, „einen Rang oder eine begrenzte Anzahl von Rängen für zahlreiche Fähigkeiten".[91]

Seit den 1970er Jahren erlebte die Bewegung ungefähr zehn Spaltungen, die offensichtlich dieser Tatsache zuzuschreiben sind. Die Verbindung zwischen Institutionalisierung und Spaltung kann auf vielerlei Art erklärt werden. Die Institutionalisierung schwächte die offene und flexible Struktur der Bewegung, weil sie das Zentrum, d.h. die Institution, stärkte. Es entstand ein offizielles Publikationsorgan für die *Nur* Bewegung und, parallel dazu, eine ‚zentrale Autorität' sowie eine ‚offizielle Interpretation', die das pluralistische Wesen der Bewegung untergruben. Dies führte dazu, dass sich im Hauptkorpus der Bewegung mit Beginn der 1970er Jahre eine autoritäre Institution entwickelte, weg von einer gesellschaftlichen zivilen Organisation, und dadurch zwei verschiedene Gründe zur Spaltung lieferte: 1) Sie gab jenen in der Bewegung, die die Institution dominierten, die Gelegenheit, die ganze Bewegung zu dominieren, was zu Machtkämpfen in der Bewegung führte, in deren Zentrum sich die Institution befand. 2) Menschen oder Gruppen, die nicht mit der offiziellen Interpretation einverstanden waren, wurden von der zentralen Autorität verstoßen.

Die Pluralität der Strömung

Bis Mitte der 1970er Jahre hatte es im Hauptkorpus der *Nur* Bewegung ernsthafte Abspaltungen gegeben. Einer der Hauptgründe, wie im Falle von Abdullah Yeğin, war die Vernachlässigung der „Studienzentren" oder Lehrhäuser, wo das *Risale-i Nur* gemeinschaftlich gelesen und diskutiert wurde.[92]

---

[91] Siehe *The Flashes,* 220.

[92] Die *dershane* ist eine unabhängige Einrichtung, in der man sich trifft und das *Risale-i Nur* liest und diskutiert. Diese Lehrhäuser dienen einigen Mitgliedern der Bewegung auch als Wohnhaus, d.h. Studenten, Unverheirateten und Menschen, die sich dem Dienst am Glauben verschrieben haben. Meiner Meinung nach

Ein weiterer Grund lag in einer chauvinistischen Einstellung von manchen prominenten Mitgliedern.[93] Einige Führer, die nach dem Tode Nursis bedeutende Positionen innegehabt hatten, zogen die Isolation dem aktiven Engagement vor. Kurz gesagt löste sich die Einheitlichkeit der Bewegung, die bis in die 1960er Jahre intakt gewesen war, durch ernsthafte Abspaltungen in der Mitte der 1970er Jahre auf. In diesen Abspaltungen spielten verschiedene Faktoren eine Rolle, wie z.B. die ablehnende Haltung gegenüber der aufkeimenden Bewegung des politischen Islams, die Unterschiede bezüglich Interpretation und Meinung, sowie die durch die Institutionalisierung verursachte Zentralisation.[94]

Trotz alledem ist die institutionalisierte Struktur, in deren Zentrum sich die jüngeren Studenten Nursis und die führenden Personen der Bewegung aus den 1960er und 1970er Jahren befanden, der Hauptkorpus der Bewegung geblieben. Die Hauptakteure dieser Struktur verwendeten den Namen von Zübeyr Gündüzalp als Legitimationsgrund innerhalb der Bewegung. Dies ist jedoch fraglich. Denn wenn Gündüzalp die Schlüsselfigur für die Bewahrung der Einheit der Bewegung in den 1960er Jahren wurde, dann wegen seiner integrierenden Persönlichkeit und seinem Motto der Einheit innerhalb der Vielfalt.

---

wurde die *Nur* Gemeinde hauptsächlich ‚zu Hause', d.h. im Umkreis der Familie, und nicht in den *dershaneler* gegründet. Obwohl die *dershaneler* in der Bewegung von großer Bedeutung sind, zeigen Nursis Schriften, dass seiner Ansicht nach der Kreis der Familie Vorrang vor ihnen besitzt. Siehe *Emirdağ Lâhikası,* Bd. 1, 40-1; Bd. II, 159.

[93] Diese Gruppe formierte sich um zwei verschiedene kurdische Empfindsamkeiten: die relativ radikale Med-Zehra und die relativ moderate Zehra. Auf der anderen Seite bezog sich eine kleine Gruppierung um Mehmet Feyzi Pamukçu auf die nationalistische Aktionspartei, die sich zum türkischen Nationalismus bekannte.

[94] Vertreter der verschiedenen Gruppen in der *Nur* Bewegung sind einer Meinung über die Rolle staatlicher Einflüsse in den inneren Konflikten, Abspaltungen und Teilungen. Die Beziehungen des Staates zu zivilen Gruppierungen in der Türkei macht diese Einschätzung plausibel. Doch die Betonung dieses Punktes hat dazu geführt, dass die inneren Probleme und Schwächen, die den Boden für die Einmischung bereiteten, unterschätzt wurden, was letztendlich dazu führte, dass das Problem chronisch wurde.

Bemühungen um eine Lösung

In der zweiten Hälfte der 1970er Jahre öffnete sich der Hauptkorpus der allgemeinen Öffentlichkeit, auch wenn er Abspaltungen in verschiedene Richtungen erlebte. Paradoxerweise „stieg der Einfluss der *Nur* Bewegung während dieser Periode der Abspaltungen."[95] Der Grund dafür ist wahrscheinlich, dass nach jeder Abspaltung oder Abtrennung der jeweils neue Teil angestrengt die unbeabsichtigten Konsequenzen des Auflösungsprozesses mit neuen Aktivitäten und Initiativen zu kompensieren suchte. Zusätzlich verliehen diese Abspaltungen dem Hauptkorpus und den abgespaltenen Teilen dadurch Dynamik, dass sie sie von der inneren Spannung und den Konflikten befreiten, die ihren Aktionsradius eingeschränkt hatten. Diese Dynamik ermöglichte es jeder Gruppe, ihr potentielles Publikum mit der ihr eigenen Methode, Sprache und Stil anzusprechen. Dadurch öffneten sich schließlich fast alle inneren Abspaltungen nach außen hin. Dies geschah Mitte der 1970er Jahre.

Jeder Teil machte seine eigene Entwicklung durch. Die Fethullah Gülen Gruppierung konzentrierte beispielsweise ihre Aktivitäten auf das Gebiet der Bildung und entwickelte eine auf Wort und Charisma, und nicht auf den Text, basierende Linie. Der Hauptkorpus konzentrierte sich auf Veröffentlichungen und auf Aktivitäten, die mit den Lehrhäusern in Verbindung standen. Einige Gruppen hielten eine institutionelle Struktur, die sich auf die Veröffentlichung beschränkte, für unzureichend und forderten ökonomische Unternehmen größeren Ausmaßes. Wieder andere Gruppen betrachteten die Lehrhäuser als einzig richtige Basis für die Bewegung und konzentrierten ihre Bemühungen darauf.

Andererseits waren sich die Führungspersönlichkeiten des Hauptkorpus in dieser Periode bewusst, dass das soziale Wachstum der Bewegung nicht ihrem intellektuellen Wachstum entsprach. Ein äußeres Merkmal für dieses Bewusstsein war die Publikation einiger Nachschlagewerke zwischen 1975 und 1980, die darauf abzielte, umfassende akademische Studien im Namen des *Risale-i Nur* zu verbreiten: Die Serie Wissenschaft und Technologie war in einem allgemeinverständlichen akademischen Stil verfasst, der von der Vorgehensweise des *Risale-i Nur* inspiriert war; die Veröffentlichung populä-

[95] Siehe M. Hakan Yavuz, *The Construction of Islamic Identity in Turkey, 1960-1997*. Unveröffentlichte Dissertation, Universität Wisconsin-Madison 1998, 381.

rer Magazine wie *Köprü, Zafer* und *Sızıntı;* die Errichtung eines Forschungszentrums in Istanbul und eines Instituts in den Vereinigten Staaten, sowie die Publikation eines englischsprachigen Magazins mit dem Titel *Nur - the Light;* die Übersetzung des *Risale-i Nur* ins Englische und Deutsche, und das Herstellen von Kontakten zu Akademikern und Denkern wie Cemal Kutay, Cemil Meriç und Şerif Mardin in der Türkei, sowie Hamid Algar und Ziauddin Sardar außerhalb der Türkei.[96]

Dieses Wachstum führte dazu, dass sich in dieser Periode drei Gruppen herauskristallisierten, die die Bewegung erreichen wollte: die intellektuellen Kreise in der Türkei, den areligiösen Bereich, sowie Menschen im Ausland.

Bei näherer Betrachtung dieser Entwicklungen kann man feststellen, dass diese Initiativen aus einem Bedürfnis heraus begonnen hatten, aber keine ernsthafte intellektuelle Infrastruktur besaßen. Das *Risale-i Nur* Institut in den USA wurde kurz nach seiner Eröffnung wieder geschlossen. Einige der Kontakte, die mit Intellektuellen innerhalb und außerhalb der Türkei geschlossen worden waren, waren nur von kurzer Dauer, und andere zogen unbeabsichtigte Folgen nach sich. In besagter Periode führte die Veröffentlichung der Serie Wissenschaft und Technologie, die äußerst wirkungsvoll zum Wachstum der Bewegung beitrug, dazu, dass dem *Risale-i Nur* ein „newtonscher Mechanismus" nachgesagt wurde. Sowohl Mardin, als auch İsmail Kara schlossen sich dieser Einschätzung an.[97]

---

[96] Die drei prominenten Persönlichkeiten, die das Problem erkannten und es unbedingt beseitigen wollten, waren, soweit beurteilbar, Mehmet Fırıncı und Mehmet Kutlular vom Hauptkorpus, sowie Fethullah Gülen mit seiner eigenen Gruppierung.

[97] Trotz Nursis Betonung der fortdauernden Schöpfung (siehe *The Words,* 213, 570-582; *Letters,* 339-340; und *The Flashes,* 44-60) und seines daraus erkennbaren Verständnisses der offenen Universität, ist es völlig ungerechtfertigt, dem *Risale-i Nur* so etwas zu unterstellen. In den 1990er Jahren wurden viele Arbeiten veröffentlicht, die die angeblich wissenschaftlichen Abhandlungen über das *Risale-i Nur* kritisierten. Siehe Yamina Bouguenaya, Metin Karabaşoğlu und Senai Demirci, *Bilimin Öteki Yüzü (*Istanbul 1991); Yamina B. Mermer, *Bilimin Marifetullah Boyutları* (Istanbul 1998); Mermer, „Materialist Science: The Negative Science," *American Journal of Islamic Social Sciences* Nr. 12:2, Sommer 1995: 255-261; Karabaşoğlu, „Bilime Nasıl Bakmalı?", *Köprü,* Nr. 53, Winter 1996: 3-13; und Muhammad Bozdağ, „Mutlak Gerçeklik Yolunda Bilim ve Din," *Köprü,* Nr. 53, Winter 1996:90-98.

Dennoch sollte man nicht vergessen, dass sowohl die Serie Wissenschaft und Technologie, als auch die Zeitschriften *Sızıntı, Köprü* und *Zafer* Brücken bildeten, die der Bewegung Zugang zu einem neuen und besonders jungen Publikum verschaffte.

Teilungen und ihre Auswirkungen

In den 1970er Jahren duldeten die führenden Personen in der Bewegung keine internen Meinungsverschiedenheiten und bauten erfolgreich Brücken zur Außenwelt. Dies führte im Jahre 1982 zur schwerwiegendsten Spaltung in der Geschichte der Bewegung, nach den bereits zahlreichen Verzweigungen der vorangegangenen Dekade. Diese Spaltung war jedoch schwerwiegender. Beide der neu entstandenen Teile erfuhren später selber weitere Separationen. Analysiert man diese Vorgänge, dann erscheinen die zentralisierten, autoritären und monistischen Verhaltensmuster, die die offene und flexible Struktur der Gemeinschaft, die das *Risale-i Nur* verkörperte, ersetzten, als wichtigste Faktoren. In der Folge der Spaltungen und Abtrennungen und der damit verbundenen Ausräumung von Differenzen wurde die Bewegung zusammenhängender und homogener. Doch der Preis für diese Homogenität war die Erosion der Fähigkeiten des Hauptkorpus zur Assimilation und Flexibilität.
Ein weiterer Faktor, der zur Spaltung führte, war der Umstand, dass eine umfassende Perspektive auf das *Risale-i Nur* fehlte. Nach jeder Spaltung versuchten die entstandenen Gruppen, ihre Haltung mit Hinblick auf das *Risale-i Nur* zu rechtfertigen und zu legitimieren, und betonten dabei jeweils unterschiedliche Teile des gleichen Texts. Es zeigte sich insbesondere, dass ein versöhnliches und integratives Vorgehen zwischen den Werken des Frühen Said und dem Hauptteil des *Risale-i Nur* und Nursis Briefen fehlte. Daneben existierten die Probleme der 1970er Jahre weiter bis in die 1980er Jahre.
Während der 1980er Jahre war die Bewegung mit den Problemen beschäftigt, die neue und ernste Spaltungen verursacht hatten. Dazu betrat Fethullah Gülen die Bühne in der Türkei. Mehrere Ursachen liegen der Gülen Bewegung zugrunde. Nach vielen Jahren, die er als amtlicher Geistliche in der Westtürkei verbracht hatte, verstand Gülen das Bedürfnis der türkischen

Familien nach „weltlichem Erfolg und gut situiertem Leben“. Die Tatsache, dass Gülens Bewegung sich nicht mit einer etablierten Partei verbündete, verschaffte ihr ein gewisses Maß an Erfolg. Jedoch ließ die Verbreitung der Bewegung in den 1990er Jahren bei den Mitgliedern der *Nur* Bewegung verschiedene Fragen in Hinblick auf die Rolle der Bildung und der persönlichen Führung aufkommen. Das Wachstum der Gülen Gruppe veranlasste einige kleinere Gruppierungen innerhalb der *Nur* Bewegung, Anschluss an diese Gruppe zu suchen. Im Gegensatz zur *Nur* Bewegung war die Gülen Gruppe jedoch personenzentriert und zog das persönliche Charisma dem Text vor.[98] Darüber hinaus verwarf sie die Lehrhaus Tradition des *Risale-i Nur* und entwickelte sich um Schulen und Wohnheime für Studenten, die der offiziellen Genehmigung und Inspektion unterworfen waren[99], und nahm eine eher den Patriotismus betonende Haltung an. Trotz einiger wesentlicher Konzessionen, die dem Staat gegenüber gemacht wurden, ist die Gruppe Fethullah Gülens heute immer noch die stärkste Gruppe im Kreis des *Risale-i Nur*.

Das Aufkommen des politischen Islams in den 1990er Jahren hatte negative Auswirkungen auf die Bewegung. Die Art und Weise, wie sich die Wohlfahrtspartei, der mächtigste Vertreter des politischen Islams in der Türkei, im ‚Prozess' vom 28. Februar 1997 aufführte, sowie dieser Prozess an sich, dienten als Testlabor zur Prüfung des Widerstands der *Nur* Bewegung gegenüber dem politischen Islam und ihre Kritik daran, was die negativen Auswirkungen zum großen Teil eliminierte.

An diesem Punkt sehen wir uns einer paradoxen Situation gegenüber: Als sozialpolitisches Projekt der kemalistischen zivilen und militärischen Eliten, die versuchten, die islamischen Gefühle mit Hilfe des Staatsapparates zu unterdrücken, kollidierte die Intervention vom 28. Februar mit der Tatsache,

---

[98] Zu diesem Punkt sagt Fred A. Reed: „Wo Nursis Anhänger das Konzept des Führers durch die Vorrangigkeit des Textes ersetzt haben, wenden sich Gülens Anhänger an die Person, und zwar nicht nur in spirituellen Angelegenheiten, sondern auch in sozialen.“ Siehe Reed, *Anatolia Junction: A Journey into Hidden Turkey* (Burnaby, British Columbia 1999), 87.

[99] Derartige private Organisationen sind in dem Sinn ‚halb-offiziell' und teilweise unabhängig, dass sie der Erlaubnis und Inspektion durch die Behörden unterliegen. Da in der Zeit eine Behördenaufsicht totale Passivität bedeutete, war Nursi im Hinblick auf den Dienst am *Risale-i Nur* gegen jede Art von halboffizieller (*nim-resmî)* Organisation. Siehe *Emirdağ Lâhikası,* Bd. 101.

dass das islamische Segment in der Türkei nicht einheitlich ist. Der ‚Prozess' vom 28. Februar deckte zwar die intellektuelle Schwäche und Handlungsunfähigkeit der Wohlfahrtspartei auf dem politischen Parkett, sowie der Gruppe von Fethullah Gülen auf der sozialen Ebene auf, weckte jedoch unbeabsichtigt ein Bewusstsein für und eine Bestätigung der Prinzipien, die das *Risale-i Nur* im Hinblick auf das sozialpolitische Leben in der Türkei geschaffen hatte. Entwicklungen, die parallel zum ‚Prozess' vom 28. Februar verliefen, gaben der *Nur* Bewegung die Energie für neue Initiativen. Interessanterweise bezog sich nun die Fethullah Gülen Gruppe, die bislang ihre Verbindung zum *Risale-i Nur* nur verdeckt bekannt hatte, offener auf das *Risale-i Nur*.

Der wichtigste Fortschritt, den die *Nur* Bewegung trotz Rückschlägen in den 1990er Jahren erreicht hatte, war die Übersetzung nahezu aller *Risale-i Nur* Texte ins Arabische und Englische, wodurch eine Verbreitung außerhalb der Türkei stattfinden konnte. Die internationalen Symposien zum *Risale-i Nur* spielten dabei eine wichtige Rolle. Die wichtigste Entwicklung in den 1990er Jahren war jedoch die größere Offenheit zwischen den verschiedenen Gruppen in der Bewegung. Dies mag bewirken, dass in der Zukunft die vom *Risale-i Nur* vorgegebenen Grundprinzipien wie „Einheit in der Vielfalt", „plurales Denken" und die „offene und flexible Gemeinschaftsstruktur" im Kreis des *Risale-i Nur* wieder gängiger werden. Im Augenblick ist zu erwarten, dass die Bewegung einen zivileren, flexibleren und dynamischeren Zustand erreichen wird, in dem Ausmaß, wie die erwähnte Transitivität verwirklicht wird.

Die Bilanz der Ära nach Nursi

Die Tatsache, dass die Aufklärungsströmung seit Nursis Tod präsent geblieben ist, muss als wichtiger Erfolg angesehen werden. Die Bewegung meisterte die Probleme, die mit dem Tod des charismatischen Führers entstanden, indem sie den Text, den er hinterlassen hatte, in den Vordergrund stellte. Dies erreichte sie trotz Verfolgung und Unterdrückung, und den mehr als 1000 Prozessen, die gegen sie angestrengt wurden. Man muss ebenfalls feststellen, dass das *Risale-i Nur* im Leben der Gemeinde seit Nursis Tod stärker denn je präsent ist. Nursis Erben betonen auch nach seinem

Tod die Idee des „Dienstes am Glauben". Somit zeichnet sich die Bewegung durch ihren kraftvollen religiösen Glauben, ihre Bemühungen zum Beweis der Glaubenswahrheiten und durch die Reaktion auf Fragen und Angriffe auf die Bewegung aus. Die Bewegung hat davon Abstand genommen, eine politische Partei zu gründen, da sie ausschließlich der Sache des Glaubens dienen will. Sie hat eindeutig gezeigt, dass sie die Vermittlung des Glaubens in einer von Religion entfremdeten Umgebung als Zweck an sich sieht, und nicht als Mittel zu einem politischen Ziel.[100]

Diese Einstellung hat zweierlei Auswirkungen. Sie hat Menschen aller politischen Richtungen zu Adressaten ihrer „Glaubensvermittlung" gemacht und hat verhindert, dass religiöse und religiös gesinnte Leute mit einer einzigen politischen Partei identifiziert werden und dadurch den Status einer religiösen Minderheit in der Politik erhalten. An diesem Punkt hat die *Nur* Bewegung eindeutig die Taktik der Kemalisten vereitelt, die ihre Rechtfertigung daraus ziehen wollten, alle als Islamisten und als ‚die anderen' zu bezeichnen.[101] Die Mitglieder der *Nur* Bewegung sind sicherlich keine Kemalisten, und genauso wenig sind sie im landläufigen Sinne Islamisten; man beschreibt sie am treffendsten mit ‚religiös gesinnt'.[102] Passend zum Erfolg

---

[100] Dies soll nicht heißen, das *Risale-i Nur* besäße keine sozialpolitische Vision oder dass die Glaubenswahrheiten keine politischen Implikationen hätten. Es ist jedoch offensichtlich, dass das *Risale-i Nur* die Glaubenswahrheiten nicht um dieser Implikationen willen hervorhebt, d.h. die *Nur* Bewegung ist keine politische Bewegung. Die letzten fünfundsiebzig Jahre der Bewegung sind ausreichender Beweis dafür.

[101] Dieser Aspekt der ‚Planvereitelung' beeinträchtigte den Fortschritt des ‚Memorandum' Putsches vom 28. Februar. Die Generäle, die den Putsch anführten und die Wohlfahrtspartei dazu benutzten, ihr Eingreifen auf dem politischen Gebiet zu rechtfertigen, konnten wegen des beträchtlichen Einflusses der *Nur* Bewegung unter den Religiösen, wodurch eine Rechtfertigung dieser Intervention unmöglich wurde, nicht so weit gehen wie ihre Zeitgenossen in Algerien. Die Tatsache, dass die kemalistischen Generäle in den Resolutionen des Nationalen Sicherheitsrats vom 28. Februar die Einschränkung „ohne religiöse Menschen zu verletzten" einfügten, d.h. dass nicht alle religiösen Menschen mit der Wohlfahrtspartei in Verbindung gebracht werden konnten, ist sehr wichtig.

[102] Eine Analyse der Definitionspolitik von und gegen die islamische Identität in der Türkei, siehe Mücahit Bilici, „İthal İkame Oryantalizminin Krizi (II); İslamcılık Bitti mi?" *Birikim,* Nr. 131, 32-44. Siehe auch Bilici, „İçselleştirilmiş Ötekilik ve Herşey Olarak İslam," *Birikim,* Nr. 113, 89.

der Bewegung, die Botschaft des Islams an Menschen unterschiedlicher politischer Ausrichtungen zu vermitteln, ist die Tatsache, dass sie dabei soziale und ethnische Schranken überschreitet. Das *Risale-i Nur* zieht Leser aus allen Teilen der türkischen Gesellschaft an und macht keinen Unterschied zwischen Arbeitnehmer-Arbeitgeber, reich und arm, städtisch-ländlich, und türkisch-kurdisch. Wir können davon ausgehen, dass diese von der Bewegung gezeigte Vielfalt im Lauf der Zeit noch zunehmen wird.

Man könnte behaupten, die *Nur* Bewegung habe als textorientierte Bewegung dadurch, dass sie den Druck und die Verbreitung des Textes in den Vordergrund stellt, am umfassenden Prozess der Modernisierung der türkischen Gesellschaft teilgenommen. Erst dadurch wurde es möglich, die Botschaft in andere Teile der ganzen Gesellschaft zu tragen. Der Einfluss der Bewegung reicht in dieser Hinsicht sogar noch viel weiter als ihr üblicherweise nachgesagt wird.[103]

Eine weitere Folge war, dass fast das ganze *Risale-i Nur* ins Englisch und Arabische, und einige seiner Traktate in nahezu zwanzig Sprachen übersetzt wurden. Es gibt Anzeichen dafür, dass dieser Trend andauern und dazu führen wird, dass auch bestimmte, vom *Risale-i Nur* inspirierte Werke in andere Sprachen übersetzt werden.

Problemlagen und Perspektiven

Die letzten vierzig Jahre der *Nur* Bewegung waren gekennzeichnet von einer Serie von Schwierigkeiten, aber auch von einigen Erfolgen. Das wichtigste dieser Probleme ist die unzulängliche Verinnerlichung der gesellschaftlichen Auswirkungen der ontologischen Fundamente des *Risale-i Nur*. Dieses Problem der Internalisierung zeigt sich am deutlichsten am Punkt der Duldung der unterschiedlichen Interpretationen. Der Umstand, dass die Bewegung auf dem Text basiert, bedingt, dass es unterschiedliche Meinungen gibt. Der

---

[103] Heute gibt es in der *Nur* Bewegung mehrere Verlagsanstalten, die auch andere Bücher als das *Risale-i Nur* veröffentlichen. Einige Tageszeitungen wie *Zaman* und *Yeni Asya,* über zehn türkische Zeitschriften und englische Zeitschriften werden von den verschiedenen Zweigen der Bewegung veröffentlicht. Daneben gibt es etliche Radio- und Fernsehsender sowie hunderte organisierter oder privater Websites.

Streit um die Meinungsvielfalt hat jedoch zu einer autoritativen Interpretation des *Risale-i Nur* geführt. Ironischerweise hat die Einstellung „ein Text, eine Interpretation" unterschiedliche Gruppierungen entstehen lassen. Der auffallende Unterschied liegt bei den Gruppierungen, die versuchen sich von anderen durch Überspitzung bestimmter gesellschaftlicher Themen abzuheben oder sich mit klassischer Theologie zu arrangieren.
Die momentane intellektuelle Schwäche der Bewegung ist unübersehbar, trotz der umfassenden Vision des *Risale-i Nur*. Die wichtige Publikationsarbeit der Bewegung unter Einschluss einer beträchtlichen Zahl von Akademikern kann ihre intellektuelle Schwäche jedoch nicht beseitigen.[104]
Für die aktuelle intellektuelle Schwäche gibt es viele Anzeichen, wobei ich mich auf die folgenden Aspekte konzentrieren möchte:

1. Die innere Integrität des *Risale-i Nur* ist in der Bewegung nicht ganz richtig verstanden worden. Insbesondere die Verbindung zwischen den ontologischen Erklärungen des *Risale-i Nur* und seiner sozialpolitischen Haltung wird nicht richtig erkannt. Aus dieser Unfähigkeit, Integrität und Verbindung voranzutreiben, entsteht Eklektizismus. Dies ist die wichtigste Ursache für die Spaltungen und Konflikte unter Personen und Gruppen, die unterschiedliche Teile des *Risale-i Nur* zu ihrer wichtigsten textlichen Stütze auswählen.[105]

---

[104] Die geringe Zahl von Vorträgen, die von Mitgliedern der *Nur* Bewegung auf den verschiedenen Symposien in Istanbul während der 1990er Jahre gehalten wurde, ist ein deutlicher Beweis für diese Schwäche.
[105] Dieser Eklektizismus wird genährt von den Unterschieden zwischen a) den Werken des Frühen Said und des Späten Said, und b) durch die zusätzlich der *Risale-i Nur* Sammlung zugefügten diversen Artikel (*Lâhikalar)*, die aus Nursis Briefen und den Verteidigungsreden vor Gericht bestehen. So ist z.B. der Stil der *Kastamonu Lâhikası* apolitisch, doch der zweite Band der *Emirdağ Lâhikası* enthält Analysen aus dem politischen Bereich. Zwischen beiden gibt es demnach ganz offensichtliche Unterschiede. Zieht man jedoch den historischen Kontext jedes dieser betroffenen Texte in Betracht, dann gewinnt der Text an Genauigkeit. So wurden z.B. die Kastamonu Briefe in der härtesten Zeit der Einparteien Ära geschrieben, während der zweite Band der Emirdağ Briefe in der Mehrparteienphase geschrieben wurde, als die relativ liberale Demokratische Partei die Republikanische Volkspartei, die Regierungspartei aus der Einparteien Ära, besiegt hatte und dann zehn Jahre lang an der Macht blieb. Wenn man die Hauptadressaten jedes Textes genau betrachtet, dann werden die feinen Unterschiede zwischen den Briefen, die Nursi seinen Studenten schrieb, und seinen

2. Eine weitere Manifestation der intellektuellen Schwäche ist die apologetische Stimmungslage, die typisch für die Dritte Welt gegenüber dem Westen und dem areligiösen Publikum ist und die sich bei einer großen Zahl von Schriftstellern und Akademikern innerhalb der Bewegung zeigt. Die gleiche Stimmungslage hat auch jene Schriftsteller befallen, die versuchen, das *Risale-i Nur* wissenschaftlich zu erklären.
3. Das vielleicht wichtigste Zeichen der intellektuellen Schwäche ist die Unfähigkeit, eine richtige Verbindung zum islamischen Erbe des *Risale-i Nur* herzustellen. Nur wenige Autoren, die über das *Risale-i Nur* schreiben, haben sich darum bemüht, die Verbindung zwischen dem *Risale-i Nur* auf der einen Seite, und dem Koran und der Sunna auf der anderen Seite zu analysieren. Doch „Nursi kehrt zu den Grenzen der traditionellen muslimischen Ontologie zurück und nimmt sich vor, die ethischen und ontologischen Fundamente des Islams in der Moderne neu zu errichten“[106]

Diese interne Schwäche unter den Engagierten muss in Relation zur positiven Breitenwirkung des *Risale-i Nur* gesehen werden. Durch die weite Verbreitung des *Risale-i Nur* unter allen Schichten der Bevölkerung wurden besonders durch die zeitgemäße Interpretation des Korans die Auffassungen zum Koran und das allgemeine Religionsverständnis positiv verändert. Man beobachtet eine Meinungsvielfalt, eine stark wachsende religiöse intellektuelle Schicht. Die religiösen Dinge werden stärker differenziert und man ist zurückhaltender bei der Politisierung der Religion. Die Versprechen aus den politischen Reden mit religiösen Sprüchen beeindrucken nicht mehr.

Die Aussagen Nursis, wie ‚Religion darf nicht politisiert werden’ oder ‚Religion ist das Besitztum eines jeden’ und ‚Religion und Politik haben grundsätzlich verschiedene Ziele’, werden von vielen als Leitsätze beherzigt. Als erster Islamgelehrter hat Nursi die Teilung der Aufgaben und Ziele von Staat und Religion angesprochen, worüber noch eine offene Diskussion vermieden wird. Jedoch so wie es geistige Strömungen und Ideen an sich

---

Verteidigungsreden vor Gericht deutlich und sind nicht länger widersprüchlich. Würde man sowohl auf ‚Kontinuität’ und ‚Wandel’ achten, dann wären die Konflikte, die aus diesem willkürlichen Eklektizismus resultieren, schnell gelöst.

[106] Siehe Ibrahim Abu-Rabi’, *ibid.*

haben, die wahr, richtig und hilfreich sind, verbreiten sie sich über alle Grenzen und sickern beharrlich ein. Von dieser positiven geistigen Entwicklung profitieren Staat und Gesellschaft. Die Menschen lernen die jeweiligen Prioritäten zu sehen wie sie in der Religion gegeben sind, und durch die Verknüpfung mit Wissenschaft stärken sie ihr religiöses Bewusstsein. Diese Dynamik hat große Teile der Bevölkerung erfasst, wenn nicht direkt dann indirekt laufen die Kontakte und Interaktionen mit dieser Aufklärungsbewegung.

Manche Gruppen, die sich zu dieser Bewegung zählen, sind teilweise geschlossene Kreise und haben diese Entwicklung nicht mitbekommen. Sie haben die Botschaft von Said Nursi als Ganzes noch nicht begriffen und tun sich mit einer Öffnung schwer. Daneben gibt es viele Probleme, die aus dem offenen Text des *Risale-i Nur* einen geschlossenen Text machen könnten, und aus der offenen Bewegung eine geschlossene.

Ein Beobachter bemerkte in einem Kommentar zu dieser Situation, das *Risale-i Nur* habe dadurch, dass die ganze Bewegung zu Unrecht als monolithische Einheit dargestellt wird, einen „fast sakralen" Status bekommen[107]. Hierbei möchte ich betonen, dass Nursi und seine ernsthaften Anhänger von derartigen Andeutungen unberührt sind.[108] Zusätzlich möchte ich zu

---

[107] Siehe Yavuz, „The Assassination of Collective Memory: The Case of Turkey", *Muslim World,* Juli-Oktober 1999: 199. Entgegen der Behauptung von Yavuz bemerkt Abu-Rabi': „Nursi stellt eine wichtige Verbindung her zwischen dem heiligem Text des Korans und seinem eigenen menschlichen Text. Er argumentiert in einer Weise, die an die großen muslimischen Weisen erinnert, indem er sagt, seine Aussagen und Schriften besäßen keine autonome theologische Qualität. Ihre Gültigkeit leite sich einzig vom Koran ab." Siehe Abu-Rabi', *ibid.* Vgl. Nursi, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî* (Istanbul 1960), 81.

[108] Nursis Schriften sagen dies ganz deutlich:

> Meine lieben Brüder! Euer Üstâd [Meister] ist nicht unfehlbar. Es ist ein Fehler, ihn für fehlerfrei zu halten. Ein verfaulter Apfel in einem Obstgarten schadet dem Garten nicht. Und eine abgenutzte Münze in einer Schatztruhe stellt nicht deren Wert in Frage. Werden gute Punkte zehnfach gezählt, und schlechte Punkte einfach, dann ist es angesichts der guten Punkte nur fair, wenn man sich wegen eines schlechten Punkts nicht aufregt und ärgert. Versteht dies, meine Brüder und Mitschüler! Ich begrüße es, wenn ihr mir sagt, wenn ihr Fehler in mir entdeckt. Selbst wenn ihr mir damit einen Schlag auf den

diesen Problemen der *Nur* Bewegung noch auf die Fragen der ethnischen Abstammung, Staatsbürgerschaft und der Zugehörigkeit zur ganzen muslimischen *umma* aufmerksam machen.[109]

Tatsache ist, dass sich die *Nur* Bewegung mit einer Reihe von wichtigen und ernsthaften Problemen befassen muss. Diese Probleme können jedoch gelöst werden, wenn es gelingt, die umfassende Lesart des *Risale-i Nur* zu verwirklichen. Unter den verschiedenen Gruppen der Bewegung kann man zwei Entwicklungen ausmachen, die in naher Zukunft unterschiedliche Richtungen nehmen werden. Die Gruppierungen, die Pluralismus und Kritik ablehnen, werden vielleicht kleiner werden, während die entgegengesetzten Gruppen in ihrer Unterstützung der Gemeinde lautstarker werden.
Wichtig für die Bewegung ist es, mit der ganzen Gesellschaft zu verschmelzen. Dies erscheint möglich angesichts der Tatsache, dass es immer mehr Menschen gibt, die sich zum Leserkreis des *Risale-i Nur* zählen, ohne sich unbedingt mit einer bestimmten Gruppierung zu identifizieren. Darüber hinaus lesen diejenigen, die zur *Nur* Bewegung gehören, verstärkt das *Risale-i Nur*.

> Kopf versetzt, so werde ich sagen: Möge Gott mit euch zufrieden sein! Um die Wahrheit zu bewahren mag manches geopfert werden... Siehe *Barla Lâhikası*, 98-99; Vahide, *Author of the Risale-i Nur,* 216; und vgl. *Kastamonu Lâhikası* (Istanbul 1960), 56.

[109] Mardin untersucht dieses Problem in seinem Buch *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany 1989):

> Eine zutreffendere Beschreibung der momentanen Situation wäre, dass ein Konzept der Staatszugehörigkeit entstanden ist, das den Kolumnisten der *Nur* Bewegung in eine neue Debatte und in eine neue Arena führt, und zwar die der Öffentlichkeit. Die Grenzen dieser neuen Domäne unterscheiden sich von den Grenzen der muslimischen Gemeinde oder *umma.* Welche dieser beiden Bereiche einen größeren Einfluss auf die *Nur* Bewegung haben wird, ist noch unklar. Klar ist jedoch, dass Nursis Betonung der *umma* – der Gemeinschaft der Gläubigen – durch den breiteren Rahmen der politischen Kommunikation verändert wurde. (Siehe *ibid.,* 40)

16

Die Entwicklung eines neuen religiösen Bewusstseins in der Türkei

- Anfechtung des Positivismus
- Die Bildung der Ethik des Individuums
- Das Wiederfinden des kollektiven Gedächtnisses
- Dershane: Ein neuer öffentlicher Raum?
- Die Pluralität der Nur Bewegung

M. *Hakan Yavuz*

Ein charakteristisches Merkmal des modernen Lebens in der Türkei ist die große Spannung zwischen Staat und Gesellschaft. Seit Beginn der modernen türkischen Republik zeigt sich diese Spannung in Form des Konflikts zwischen islamischen sozialen Bewegungen und der Staatsideologie. So behauptet z.B. Alberto Melucci, dass soziale Bewegungen aktiven Widerstand leisten, mit dem Ziel, das alltägliche Leben von der Dominanz des Staates zu befreien, damit alle Menschen ihr einzigartiges Potential verwirklichen und ihre kollektive Identität geltend machen können.[1] Diese Beschreibung passt gut zur *Risale-i Nur* Bewegung, dieser modernen Glaubensbewegung, die auf den Schriften von Said Nursi (1876-1960) basiert.[2] Nursi wusste, dass die muslimische Bevölkerung Anatoliens immer offen für spirituelle Einflüsse war, egal ob es sich nun um Beten, Tanzen, Arbeiten oder Heilen handelte.

---

[1] Zum Verständnis der modernen sozialen Bewegungen siehe Alberto Meluccis *Nomads of the Present, Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society* (London 1989).

[2] Es gibt mehrere Untersuchungen zur *Nur* Bewegung: Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany 1989); eine Sonderausgabe zu „Said Nursi and the turkish Experience", *Muslim World,* vol. 89 1999; M. H. Yavuz, "Towards an Islamic Liberalism?: The Nurcu Movement and Fethullah Gülen", *Middle East Journal,* vol. 53(4), Autumn 1999: 584-605; Necmettin Şahiner, *Bediuzzaman Said Nursi,* 13. Auflage (Istanbul 1998); und Şükran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur, Bediuzzaman Said Nursi* (Istanbul 1992).

Es gibt kaum wissenschaftliche Untersuchungen über diese Motivationskraft im Innern der türkischen Gesellschaft. Dieser Beitrag soll untersuchen, wie Nursi das ‚spirituelle Potential' nutzte, um der islamischen Religion in der Moderne eine Bedeutung zu geben, indem er ein dynamisches Identitätsgefühl vermittelt, das auf einer Synthese von Wissenschaft und Ethik basiert. Nursi betonte die Wichtigkeit von Schreiben und Lesen. Er glaubt, dass seine Schriften, das *Risale-i Nur,* ein Geschenk Gottes sind, und somit betrachtet die *Risale-i Nur* Leserschaft diese Schriften als überaus segensreich. Nursi verfolgt mit seinen Schriften drei Hauptziele: erstens will er das Selbstbewusstsein der Muslime aufbauen; zweitens möchte er den dominanten Diskurs des Materialismus und Positivismus widerlegen, und drittens bemüht er sich, das kollektive Gedächtnis wiederzufinden, indem er die gemeinsame Fibel der Gesellschaft, den Islam, überarbeitet.[3]

Im ersten Teil dieses Kapitels möchte ich diese Ziele angehen, während im zweiten Teil die Netzwerke der *Nur* Studienkreise (*dershane)* analysiert werden sollen. Mein Hauptanliegen ist es, die Schnittpunkte von öffentlichem Bereich, öffentlichem Raum, Ethik und sozialen Praktiken bei der Entstehung der *Nur* Bewegung zu untersuchen. Es ist ganz klar, dass die Institution der *dershane* ihren Mitgliedern dabei hilft, sowohl modern, als auch Muslim zu sein. Doch gleichzeitig wirft diese Institution viele Fragen über das soziale Engagement, die globale Gesellschaft, die Technologie und die Moderne auf. Unter Moderne versehe ich die Wechselbeziehungen und Fortentwicklung des Individuums im öffentlichen Bereich, sein Mitwirken in der Gesellschaft, die Beschaffenheit des Selbst, sowie die Haltung zu Autorität, Individualität, Zeit, Raum, Gesellschaft und Politik. Die *Nur* Bewegung bemüht sich darum, diese modernen Haltungsweisen in eine verständliche Sprache zu übersetzen, um damit die Fragen nach Identität und Gerechtigkeit anzusprechen, wobei die *deshaneler* als neue öffentliche Räume dienen. Der Lebensstil der *dershaneler* ist bescheiden: anspruchslose Lebensbedingungen, einfaches Essen, ein mehr oder weniger striktes Studienprogramm und Loyalität gegenüber den Lehren des Islam. Aufgabe der *dershane* ist es, durch Lesen, Gespräche (*sohbet)* und Gebete Glaube, islamische Werte und Normen in die Gesellschaft einzupflanzen.

---

[3] M. Hakan Yavuz, „Being Modern in the Nurcu Way", *ISIM Newsletter* (Holland), October 2000; 7, 14.

Anfechtung des Positivismus

Im modernen türkischen Denken steht der Positivismus erstens für den Glauben an die ausschließliche Wahrheit der Naturwissenschaften, und zweitens für das Vertrauen in die Fähigkeit der Menschen, ohne Vormundschaft der Religion Fortschritt zu erreichen.[4] Als Antwort auf den tiefgehenden Einfluss des Positivismus auf das osmanische Bildungssystem und den völligen Zusammenbruch des islamischen Bildungssystems versuchte Nursi zu beweisen, dass Wissenschaft und Religion, Freiheit und Glaube, Moderne und Tradition miteinander vereinbar sind. Er modernisierte die Ausdrucksweise des Islams und bezog sich dabei auf die herrschenden universalen Diskurse von Wissenschaft, Menschenrechten und der Rechtsstaatlichkeit. Für Muslime stellt das *Risale-i Nur* eine alternative Basis dar, auf der sie ihre Persönlichkeit aufbauen und die Grenzen zwischen Wissenschaft und Religion, zwischen Staat und Gesellschaft neu ziehen können.

Ende des 19ten Jahrhunderts, als viele Menschen durch direkte Teilnahme an einer die ganze Nation umfassenden Debatte, an der Veröffentlichung neuer Zeitungen und der Errichtung neuer Bildungsnetze ein neues Bewusstsein an den Tag legen konnten, wurde der Positivismus zum herrschenden intellektuellen Trend im osmanischen Reich.[5] Die Einführung eines allgemeinen Schulsystems spielte eine entscheidende Rolle bei der Verbreitung der positivistischen Philosophie zum Aufbau einer neuen Gesellschaft. In den achtziger Jahren des 19ten Jahrhunderts führte Sultan Abdulhamid II die Schulpflicht mit standardisierten Schulbüchern ein, was eine Wende hin zu ‚objektiven' Kriterien bedeutete und die Menschen zum Lernen befähigte. Dieses Bildungssystem spielte eine revolutionäre Rolle bei der Schaffung einer neuen positivistischen Epistemologie und der Entwicklung einer textbegründeten Beziehung zwischen Lehrer und Schüler. Als herrschende Denkweise[6] beruhte der Positivismus ausschließlich auf der Naturwissenschaft, die zur einzig gültigen Form des Wissens und Grundlage

---

[4] Ergün Yıldırım, *Değişen Din Anlayışının Sosyoljisi* (Istanbul 1999); Yıldırım, „Cağdaşlaşma Sürecinde Pozitivistleşme: Hayatta En Hakiki Mursit Ilimdir," *Yeni Zemin* (2), Februar 1993: 64-68.

[5] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de çağdaş Düşünce Tarihi* (Istanbul 1979), 155-174

[6] Mehr zum Positivismus bei Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi* (4te Auflage) (Ankara, Türkei 1995).

für gesellschaftlichen und ethischen Fortschritt wurde. Von Anfang an betteten positivistische Denker ihre Philosophie in universale Begriffe. Osmanische Positivisten nahmen sich den Islam vor und versuchten, eine ‚positive' Religion einzuführen, die der Rationalisierung gegenüber aufgeschlossen sein würde. Für Nursi und andere moderne muslimische Denker bedeutete jedoch die Rationalisierung der Gesellschaft in dieser positivistischen Weise eine Abtrennung des Menschen von seinen angestammten religiösen Wurzeln. Für Nursi war diese Abtrennung der Grund für Armut, Krieg und Feindseligkeit.

Nursi reagierte zurückhaltend auf den Positivismus auf Grund der sozioökonomischen Kräfte, die er mitbewirkte. Vom wissenschaftlichen Denken geleitet trachteten diese Kräfte danach, die Naturgesetze von der Macht Gottes zu trennen. Eine wesentliche Entwicklung war die Säkularisierung des öffentlichen Denkens und die Abtrennung des Selbst vom Sakralen. Die herrschenden Diskurse des Materialismus, Positivismus und Liberalismus kodifizierten eine neue Weltsicht. Sie betonten den Begriff des abstrakten Selbst in Form von Rechten und dem Konzept der Natur als Model für die Gesellschaft, und stellten sich dadurch gegen die auf Religion basierende kommunitarische Persönlichkeit und das in Gott wurzelnde offenbarte Wissen. Die positivistische Philosophie wurde zur Quelle der Sozialtechnologie im späten Osmanischen Reich und der türkischen Republik. Dies führte dazu, dass das offenbarte Wissen als Quelle des öffentlichen Denkens weiter unterdrückt wurde.

Nursi erkannte, welch schädlichen Einfluss der Positivismus auf die Autorität der Religion in der Gesellschaft hatte, und so macht er sich den gleichen öffentlichen Raum zunutze, um den Einfluss des Positivismus anzugreifen und seine eigene Version der Wissenschaft zu propagieren. Durch neue Veröffentlichungen waren die Muslime in der Lage, an einer weltweiten Debatte über die islamische Identität teilzunehmen. Das Aufkommen des öffentlichen Bereichs hatte zur Folge, dass sich eine neue Gesellschaft ohne traditionelle Verbindungen bildete, in der vielmehr die öffentliche Meinung strukturgebend war.[7] Durch das Auseinandersetzen mit dem Text in-

[7] Nursis Lehren haben dazu beigetragen, dass in der Türkei ein Neo-Sufismus entstand. Seine Bücher haben das islamische Wissen von der Hegemonie der *ulama* befreit und dieses Wissen dadurch demokratisiert. Er machte die Wissenschaft populär, in dem er sie in islamische Ausdrucksweisen kleidete.

terpretieren die Leser einerseits und werden gleichzeitig von Nursis Lehren beeinflusst. Über seine Motivation zu schreiben, sagt Nursi: „Ich schrieb nicht aus eigenem Antrieb, und es schien mir nicht angebracht, das, was ich geschrieben hatte, nach meinem eigenen Gutdünken zu ordnen oder zu korrigieren."[8] Daher glauben seine Anhänger, dass er während des Schreibens von Gott Anleitung und Hilfe hatte. Er sagte sogar, er sei nicht der Verfasser, sondern sah sich als Werkzeug einer äußeren Macht.

Nursi versuchte, die inneren Grenzen des ‚muslimischen Selbst' gegen den Positivismus zu schützen, indem er das Bewusstsein der Muslime durch eine neue Denkweise weckte. Dem Esoterischen maß er nicht mehr Bedeutung bei als dem Exoterischen, und auch der Glaube war für ihn nicht wichtiger als der Verstand. Vielmehr versuchte er, eine Synthese zwischen den beiden herzustellen. Er wollte durch die Vernunft den Glauben an Gott wiederbeleben, und strebte eine Verschiebung vom Glauben durch Nachahmung *(taklidî iman)* hin zum Glauben durch Gewissheit mittels Hinterfragen *(tahkikî iman)*. Indem er die *ulama* durch den Text ersetzte, versuchte Nursi der Zersplitterung der religiösen Autorität im Islam entgegenzuwirken. Er initiierte ein informelles Bildungssystem, das sich in Form von *dershaneler* entwickelte, um Vernunft und Offenbarung zusammenzubringen.

In seinen Schriften beschäftigt sich Nursi ausführlich mit der Bedeutung von Bildung in der modernen muslimischen Welt. Er sagt, islamisches Wissen könne auf drei Arten erworben werden: durch den Koran, den Propheten und durch das Universum, was er üblicherweise als das „Große Buch des Universums" bezeichnet. Nursi erklärt, die Natur „als Buch demonstriert mit völliger Klarheit die Existenz seines Schreibers und Autors, sowie Seine [Gottes] Fähigkeit und Leistungen." Anders ausgedrückt sollte die Natur in Nursis Augen nicht in sich selbst, d.h. *mana-yı ismi*, verstanden werden, sondern vielmehr unter dem Aspekt seines Schöpfers, d.h. *mana-yı harfî*.

Nursi stellt die seismische Verlagerung von der *tekke* (Sufihaus) zum Text dar, vom mündlichen Islam zum gedruckten Islam.

[8] Nach Ansicht von Metin Karabaşoğlu sieht Nursi das *Risale-i Nur* weder als offenbart noch als direkt von Gott inspiriert an. Nursi behauptet „das *Risale-i Nur* ist nicht offenbart und kann es auch nicht sein. Es ist auch nicht inspiriert, sondern ist eine Reflektion, der eine genaue Lektüre des Korans voranging." [Yani vahij değil ve olamaz. Hem umumiyetle dahi ilham degil, belki ekseriyetle Kur'an'in feyziyle ve medediyle kalbe gelen sunuhattir ve istihracat-i Kur'aniyedir]. *Sikke-i Tasdik-i Gaybi* (Istanbul 1960), 81.

Jedes Geschöpf in der Natur, einschließlich der Menschen, spiegelt das handwerkliche Geschick seines Schöpfers, Künstlers und Dessen, der sie alle geschaffen hat: Gott. Als Antwort auf die vorherrschende Neigung zum Skeptizismus und die weitschweifige Verlagerung von einer religiösen hin zur materialistischen Weltanschauung versuchte Nursi, eine neue konzeptuelle Terminologie zu entwickeln, um Religion und Wissenschaft zusammenzuführen. Nach Ansicht von John Voll versuchte Nursi „Verbindungen zwischen Wissenschaft und Religion zu sehen", und nicht die Gesetze der Wissenschaft zu widerlegen.[9] Nursi betonte die vielschichtigen Bedeutungen des Korans und lehrte, dass die Natur an sich keine Bedeutung besaß, sondern den *mana-yı harfî*, die „Existenz von Ordnung und Gegenwart Gottes" ausdrückt.[10] Einfach ausgedrückt wird die Natur als Schrift Gottes angesehen und der Koran als Sein Wort. Ibrahim Kahn glaubt, dass Nursi die Wissenschaft „als Decoder der heiligen Sprache" ansieht.[11]

Nursi sieht den Koran nicht nur als Quelle des Wissens, sondern als Beweis für das Werk Gottes und als Kunststück Seiner Allmacht. Doch die Natur an sich besitzt keine Macht und es bedarf der transzendenten Macht Gottes, um ihr Sinn zu verleihen. Die Ordnung in der Natur ist daher die Spiegelung der Namen Gottes: Unsterblicher *(ism-i Hayy)*, Lebensspender (*ism-i Muhyi)*, Selbstexistierender (*ism-i Kayyum)*, Immerwährender (*ism-i Baki)*, Heiligster Reinster *(ism-i Kuddus)*, Allgerechter (*ism-i Adl),* und Weiser (*ism-i Hakem).* Kurzum, die Natur ist eine Vision, und nicht nur Natur. Sie ist die Vision Gottes. Nursi möchte, dass die Menschen die Anwesenheit Gottes spüren, indem sie die Worte und fortwährenden Taten Gottes studieren.

---

[9] John Voll, „Renewal and Reformation in the Mid-Twentieth Century: Bediuzzaman Said Nursi and Religion in the 1950s." *Muslim World*, vol. 89 (3-4), July-October 1999, 252.

[10] Nursi, „Sözler" in *Risale-i Nur Külliyatı* [im Folgenden RNK genannt], (2 Bde.) (Istanbul 1994), 50.

[11] Ibrahim Kahn, „Three Views of Science in the Islamic World". Dieser Artikel präsentiert in prägnanter Weise miteinander konkurrierende Ansichten über die Wissenschaft. Kahn vertritt eine andere Lesart der Schriften Nursis und interpretiert seine Aufgeschlossenheit der Wissenschaft gegenüber als Weg, den Islam aus den Perspektiven neuer Errungenschaften zu sehen. Nursi versucht, neue wissenschaftliche Errungenschaften aus einer islamischen Perspektive zu sehen. Zu Wissenschaft und Religion siehe Yamina Bouguenaya, Metin Karabaşoğlu und Semai Demirci, *Bilimin Öteki Yüzü* (Istanbul 1991).

Nursi versuchte, die jüngere Generation vom Einfluss des Positivismus zu befreien, indem er den Koran aus der Sicht der neuen wissenschaftlichen Entdeckungen interpretierte. Er lehnte nicht die Vorstellung von der Funktionsweise des Universums ab. Ganz im Gegenteil, er verwendete diese Vorstellung in seiner Interpretation des Korans. Nursi sieht die Ordnung und Vorhersehbarkeit in der Natur als Zeichen für die Macht und Gegenwart Gottes. Diese theistische Vorstellung vom Universum, d.h. Gott erschuf die Welt ex nihilo und Gott existiert unabgängig vom Universum und betätigt sich doch ständig darin, wird von Nursi und seinen Anhängern völlig verinnerlicht. In Nursis Fall dekodieren sich Wissenschaft und heiliger Text gegenseitig. „Die Tatsache, dass der Islam auf der Realität basiert, sich auf Beweise stützt und mit der Vernunft in Einklang steht, die Wirklichkeit beweist und mit den Prinzipien der Weisheit übereinstimmt, die von der Vorewigkeit bis zur Nachewigkeit miteinander verbunden sind, führt dazu, dass der Islam beständig manifestiert wird und mit der Weiterentwicklung des Denkens Schritt hält“.[12] Darüber hinaus ist der Koran nicht die Quelle der wissenschaftlichen Entdeckungen, sondern alle wissenschaftlichen Entdeckungen offenbaren die Tiefe seiner Botschaft. So sagt Nursi z.B. „Je mehr die Zeit vergeht, desto jünger wird der Koran. Seine Zeichen werden offenbar.“[13] In dem Maße, wie sich das Wissen der Menschen in nichtreligiösen Bereichen ausbreitet, wächst auch unser Verständnis der koranischen Offenbarung.
Durch die Verbindung von Koran und Wissenschaft versucht Nursi, eine radikal neue Lesart des Korans zu eröffnen.

> Jeder wird in seinem Maße davon profitieren, wenn auch nicht jeder alles verstehen wird. Da es sich um Erklärungen von Glaubenswahrheiten handelt, sind es sowohl Wissen, Gelehrsamkeit und Gottesanbetung... Gemäß der Regel ‚selbst wenn man eine Sache nicht ganz haben kann, so ist sie doch nicht völlig außer Reichweite’ wäre es unvernünftig, vom Studium abzulassen und zu sagen:’ Ich kann nicht alle Früchte in diesem immateriellen Garten pflücken.’ Egal wie viele Früchte ein Mensch pflücken kann, die Menge wird ihm von Nutzen sein. Denn so wie der Sachverhalt der Größten

[12] Nursi „Muhâkemat“, *RNK II* (Istanbul 1996), 1995.
[13] Nursi, „Mektubat“, *RNK I,* 573.

> Namen derart groß ist, dass man ihn nicht umfassend verstehen kann, so ist er gleichzeitig so subtil, dass der Verstand nicht alle Dinge unterscheiden kann.[14]

Nursi vertritt demnach ein relativistisches Verständnis des Islam und ist der Ansicht, weder ein einzelner Kleriker, noch eine religiöse Institution könne für sich behaupten, die wahre Interpretation der Religion zu liefern. Da das Verständnis des Islams abhängig ist von Zeit, Raum und den herrschenden Umständen, sollten miteinander konkurrierende Paradigmen nicht zum Schweigen gebracht werden. Ebenso tritt Nursi für die Trennung von Religion und Politik ein, da letztere zwangsläufig eine freie Interpretation des Islams einschränkt oder sogar verhindert. Nursi versucht, die Religion zu sozialisieren, indem er jedem erlaubt, den Islam gemäß den eigenen Umständen zu interpretieren.

Als Folge des von Gott inspirierten Verständnisses des Universums sieht Nursi die Natur und die vom Menschen geschaffene Zivilisation nicht als das, was es scheint, sondern als Manifestation Gottes. Nursi möchte, dass seine Leser nicht sagen "wie schön sind sie", sondern „wie schön gemacht sind sie."[15] Er möchte, dass die Erklärung auf einem auf Gott beruhenden Verständnis aufbaut. In diesem interpretativen Islam liegt die Bedeutung nicht in der Religion *per se,* sondern vielmehr in den aktuellen Bedürfnissen derer, die sich für eine menschlichere Gesellschaft aussprechen. Gegen den Positivismus wird dadurch rebelliert, dass man die Sozialisation der Religion in die Tat umsetzt. Bei Nursi sieht man den Ruf nach einer „freien Erforschung" der Botschaft Gottes. Sein Ziel ist es, jeden Menschen zu seiner eigenen religiösen Autorität und zum Interpreten des Textes zu machen. Anders ausgedrückt verlangt die Erlösung nach einer Interpretation des Textes unter modernen Bedingungen.

Die Bildung der Ethik des Individuums

Für Nursi sind die Feinde des Islams Unwissenheit, Armut und Uneinigkeit; seine Lösung dafür sind Bildung, harte Arbeit und der Konsens. Nursis

---

[14] Nursi, „*Lem'alar*" *RNK I,* 818.
[15] Nursi, Sözler, *RNK* I, 145.

Islam ist ein persönlicher Islam, mit dem Ziel, eine Moralität durch Stärken des religiösen Bewusstseins zu erzeugen. Selbst sein Verständnis der *shari'a* spiegelt diese individuelle Verpflichtung. In *İşârâtü'l-İ'caz* definiert Nursi die *shari'a* als Methode, durch das Bewusstsein, und nicht durch Gewalt, Richtiges von Falschem zu unterscheiden, Gutes von Schlechtem, Rechtmäßiges von Nichtrechtmäßigem. Anders ausgedrückt, eine gerechte Gesellschaft wird nicht durch Gewalt erbaut, sondern durch rechtschaffene Frauen und Männer. Seine Schriften enthalten keine fassbaren politischen Absichten; sein Ziel ist vielmehr, den Islam vor dem Fanatismus der traditionellen Religiosität und das moderne Wissen vor dem Unglauben zu bewahren. In seinen Schriften bemüht er sich ständig darum, eine muslimische Persönlichkeit zu schaffen, die fromm und modern, tolerant und dennoch fest den Grundtugenden des Islams verpflichtet ist.

Nursis Bücher waren seine Zuflucht und sind für Türken, die sich einer Selbstanalyse unterziehen, ein Weg zur Erfüllung geworden. Mehmet Kırkıncı, ein bedeutender *Risale-i Nur* Schüler der zweiten Generation, nennt Nursi das „Licht", das die anatolische Dunkelheit erhellt. Nursis Bücher verankern die muslimische Persönlichkeit in einer wichtigen historischen und theologischen Tradition. Nursi sagt: „Ich befreie meine Einsamkeit durch diese Bücher. Ich erforsche mich und meine Geschichte innerhalb und zwischen den Zeilen des *Risale-i Nur*."[16] In gewisser Hinsicht sind diese Bücher die Architekten von Herz und Seele der anatolischen Muslime geworden. In den „Studienzirkeln", den *dershaneler*, treffen sich Herz und Seele. Der wichtigste Beitrag von Nursis Schriften ist die Interpretation des Islams in Einklang mit den modernen Bedürfnissen und Gegebenheiten. Es handelt sich hierbei mehr um einen praktisch umgesetzten als einen Koran der Schrift. Nursi betonte immer die Freiheit und die Besonnenheit als notwendigen Rahmen für wahren Glauben. In Nursis Argumentationsweise verwoben sind Themen wie z.B. das Aufkommen einer neuen Art von Persönlichkeit mit direktem Zugang zum öffentlichen Bereich, sowie die Bedeutung einer neuen Ethik.[17]

Nursis Verständnis des Islams basiert auf seinem Verständnis der menschlichen Natur. Er vertritt die Ansicht, der Einzelne befinde sich in einer ständigen Spannung zwischen Wunsch und Vernunft, da der Mensch über un-

[16] Interview mit Mehmet Kırkıncı, 25. September 1995.
[17] Metin Karabaşoğlu, *Risale Okumaları* (Istanbul 1998), 12.

endlich viele Wünsche und Gelüste verfügt, aber nur begrenzte Ressourcen hat. Diese Spannung kann nur beherrscht werden, indem der Mensch ein volles Bewusstsein von Gott entwickelt. Alle Quellen menschlicher Fähigkeiten leiten sich aus drei angeborenen und sich überschneidenden Dispositionen ab: die Motivations- oder Antriebskraft des Instinkts (*kuvve-i sehiyye),* die der Aggression (*kuvve-i gadabiyye)* und die der Intelligenz *(kuvve-i akliyye).* Der Instinkt ist die Quelle aller physischen und biologischen Bedürfnisse und Gelüste, wie z.B. Essen, Trinken und die Sexualität. Das Gefühl der Aggression entsteht, wenn die menschliche Würde verletzt wird. Für Nursi ist die Aggression das A und O und die Quelle des Aktivismus. Indem Gott dem Menschen diese Fähigkeiten uneingeschränkt gibt, gibt er ihnen die Freiheit zu entscheiden, um ihre Menschlichkeit zu testen. Die Quelle des Instinkts kann genauso gut zum Ursprung illegaler, unmoralischer und gar sündiger Taten werden. Die Aggression kann genauso gut übersteigerte Formen annehmen und sich in Form von Gewalttätigkeit, Unterdrückung und Mord ausdrücken. Intelligenz ohne Weisheit kann die Menschen in die Irre führen, indem es sie zum Maß aller Dinge macht. Um diese Exzesse zu verhindern müssen die drei Dispositionen auf drei religiösen Tugenden aufbauen: die Aggression auf dem Mut, der Instinkt auf der Mäßigung und der Intellekt auf der Weisheit. Diese Tugenden sind in Nursis Augen essentiell für das Glück der Menschen.

Die Hauptquelle für Nursis ethischen Diskurs ist der Glaube an einen Gott. Er versucht, die Muslime mit religiös-ethischen Argumenten gegen Unwissenheit, Unterdrückung und ungerechte Systeme auszustatten und lässt das Individuum um Gott kreisen. Nursis *Ene Risalesi* (Das Buch des Selbst) behandelt die Selbstsucht als eine Illusion, die nur Sinn macht, wenn das Selbst um Gott kreist. Das Selbst wird zu „jemandem“ nur dann, wenn es für etwas steht. „Für etwas Stehen“ bedeutet, seine Identität in Bezug auf Gott zu definieren. Da wir alle nach Macht und Kontrolle trachten, können wir unsere *hevesat-i nefsaniyye* (die schlechten Gelüste und Wünsche) begrenzen und beherrschen, indem wir eine Verbindung zum Schöpfer herstellen. In Nursis Schriften besitzt selbst der Individualismus eine göttliche Referenz als einer der Namen Gottes – Farid.

Nursi übt heftige Kritik am positivistischen Glauben an den Fortschritt und an dem Wunsch, Natur und Gesellschaft zu kontrollieren. Da Religiosität der menschlichen Natur angeboren ist, sind wir in der Lage, auf die göttliche

Offenbarung zu reagieren. Für Nursi ist der Mangel an Religiosität der Ursprung von Unterdrückung und Konflikten. Er befasst sich ausführlich mit der sozialen Dimension der Spannung zwischen Gier und Ressourcen, und vertritt die Ansicht, die Hauptursache für die Probleme der Menschen sei die Verdrängung der Religion vom öffentlichen Raum. Sein Ziel ist es daher, Gott in den öffentlichen Raum zurückzubringen. Es zeigt sich deutlich, dass Nursi durch sein Projekt den Muslimen eine neue „Landkarte der Bedeutung" anbietet, wonach sie ihr Verhalten ausrichten können. Anstatt eine Makrolösung, wie z.B. eine ‚islamische Verfassung' oder eine ‚islamische Ordnung' anzubieten, bevorzugt er eine Mikrolösung, die sich mit alltäglichen Dingen befasst. Nursi befürwortet nicht eine Übernahme des Staates, sondern versucht, die ethischen Fundamente der Gesellschaft wiederherzustellen, um den islamischen Glauben zu verteidigen.

Nursis ethisches System zehrt aus Konzepten wie dem positiven Verhalten (*musbet hareket),* der Gottesfurcht oder Frömmigkeit *(takva)*, der Zuverlässigkeit (*sıdk),* der Selbstachtung *(kendine güven),* der Brüderlichkeit und Freundschaft (*uhuvvet* oder *dostluk),* sowie der Aufrichtigkeit (*ihlas).*[18] Er ruft seine Anhänger dazu auf, das *Ihlas Risalesi* alle zwei Wochen zu lesen. Besitzt ein Mensch diese sechs Charakteristika, dann ist er durchaus in der Lage, seine Umgebung vor verwerflichen Aktivitäten zu schützen. Der Glaube ist für Nursi wie ein Licht, das einen zum rechten Verhalten leitet. Bei näherer Betrachtung fordert Nursi dazu auf, durch Vermeidung von Konflikten und der Beteiligung an intellektuellen Debatten ein „positives Verhalten" an den Tag zu legen und durch gute Taten das soziale und kulturelle Leben der Gesellschaft zu formen. Glaube ohne Taten ist wie ein Boot ohne Ruder. Nursi ermuntert stets „positiv" zu handeln und das Verhalten im Alltag auf die Gottesfurcht zu gründen, die er definiert als „Vermeidung abgeratenen und sündigen Verhaltens, nach islamischen Grundsätzen zu handeln und zur Ehre Gottes gute Taten zu tun."[19] Vor der religiösen Übung steht natürlich das Vermeiden sündigen und unerlaubten Handelns. Für Nursi erfordert der Islam gute Taten, Toleranz, Liebe und Vernunft. Ein gläubiger Mensch wird sein Gewissen nicht den mächtigen weltlichen Kräften unterordnen, son-

---

[18] Mehr zu Nursis ethischem Konzept siehe Abdulla Albayrak, *Sosyal Değişme Acısından Cemaat Kavramı: Bediüzzaman ve Nurculuk Örneği* (Nichtveröffentlichte Magisterarbeit, Marmara Univesität Istanbul, 1999)

[19] *Kastamonu Lâhikası*, RNK II, 1632.

dern wird sein Handeln nach den Grundsätzen des Islams ausrichten. Die Gedankenfreiheit ist für Nursi das Schwert der Zivilisation und die Quelle aller kreativen Kräfte.[20] Die Freiheit ist für Nursi ein integraler Aspekt des Glaubens.

Nursi vertritt die Ansicht, die religiöse Errettung erfordere kontemplatives Handeln und harte Arbeit. Ein guter Muslim zu sein bedeutet daher, sich der guten Taten bewusst zu sein und sich in Wissenschaft, Kultur und Geschäften auszukennen. Obwohl Nursis Anhänger der Meinung sind, die Moderne lässt Gott außen vor, fordern sie dazu auf, den Koran zu rationalisieren und die Wissenschaft ernst zu nehmen. Die Religionswissenschaften werden als „Licht des Gewissens" angesehen und die „Wissenschaften der Zivilisation" wie Technologie, Architektur, Naturwissenschaft und Literatur als Licht des Intellekts. Nursi versucht, aus der Verbindung von religiösem Bewusstsein und Verstand ein stabiles und glückliches Leben abzuleiten. Seiner Vorstellung nach benötigt die muslimische Persönlichkeit Freiheit und Individuation zur Herausbildung ihres moralischen und inneren Selbst. Die Entstehung der modernen Subjektivität erfordert daher, dass man die gemeinsame Sprache des Islams verinnerlicht und diese Sprache dazu verwendet, das Alltagsleben zu formen. Anders ausgedrückt wird die moderne moralische Subjektivität durch den Gebrauch islamischer Idiome und Bräuche geformt.

Man könnte behaupten, Nursis Ansicht über *gurbet* (in der Fremde) und *garip* (Fremder) helfe uns dabei, seine Vorstellung von der muslimischen Subjektivität zu verstehen.[21] Ein Großteil seines Lebens drehte sich um *gurbet*, die er mit einem starken und dynamischen Glauben zu überwinden suchte. Nursis Lebenskampf bietet anderen Muslimen ein eindringliches Vorbild dafür, wie Einsamkeit und Entfremdung durch die Gewissheit der Existenz Gottes überwunden werden können. Mit seinem Konzept von *gurbet* lässt sich ein ethischer Code unter die schwierigen sozialen Bedingungen setzen. Nursi bietet einen Diskurs an, der jeden Muslim mit moralischen Argumenten und Strategien stärkt, dem Konsumdenken und Materialismus zu widerstehen. Wenn es ein Projekt in den Schriften von Nursi gibt, dann ist es das

---

[20] Nursi, „Divan-i Harbi Örfi", *RNK II,* 1920-1932.

[21] Yvonne H. Haddad, „*Ghurba* as Paradigm for Muslim Life: A *Risale-i Nur* Worldview." *Muslim World,* vol. 89 (3-4); 1999: 297-313. Yasin Aktay, *Body Text Identity: The Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey,* unveröffentlichte Dissertation, METU, 1997.

Projekt des täglichen Lebens der islamischen Ethik. Seine Lösung für die Kräfte der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Unterdrückung ist individualistisch und konzentriert sich auf das Bewusstsein und die Kultivierung des inneren Selbst. Nursis Leben im Exil und Gefängnis manifestiert eine Ethik des Widerstands gegen die Unterdrückung des türkischen Staates, die Erosion der religiösen Erziehung und den spaltenden Nationalismus.
Nursi betont die Gegenwart Gottes und versucht dadurch, das tiefe Einsamkeitsgefühl in einer feindlichen Umgebung zu überwinden. Sein eigener Zustand der *gurbet*, der Verlust von Freundschaft oder Liebe zu seinen Verwandten und seiner Heimat, lässt ihn eine größere Liebe entdecken – die Liebe Gottes. In gewisser Weise wurde die *gurbet* ein erhebender Moment in seinem Leben, da sie ihn zu einem besseren Verständnis des Korans und zu einer stärkeren Gegenwart Gottes in seinem Leben führt. Diese Erfahrung lässt ihn seine muslimischen Brüder und Schwestern dazu auffordern, sich mit wahrem Glauben zu bewaffnen, um die Herausforderungen, die sich ihnen stellen, zu bewältigen. Nursi ist sich bewusst, dass die religiöse Identität eine absolute, alles übersteigende verbindende Kraft ist. Als Hilfsmittel bietet er die religiöse Zugehörigkeit an, da sie ein Zusammengehörigkeitsgefühl erzeugt, das nur die Betroffenen nachempfinden können. Die religiöse Identität beinhaltet in Nursis Augen Moralität und Erinnern.

Das Wiederfinden des kollektiven Gedächtnisses

Ein wesentliches Ziel in Nursis Schriften ist der Erhalt des ‚kollektiven Gedächtnisses' der Menschen, um sicherzustellen, dass die neue Generation im vollen Wissen von religiöser Verwurzelung, Religion und Ethik heranwächst.[22] In seinem Bemühen sich vom Islam und dem osmanischen Erbe zu trennen, versuchte der Kemalismus ein Volk ohne Erinnerung zu schaffen, ein Volk von *mankurt*.[23] *Mankurt* ist eine Figur aus den Werken von

[22] Ismail Kara, „Bediüzzaman Örneği", in *Şeybefendinim Rüyasındaki Türkiye* (Istanbul 1999).
[23] Dieses Konzept stammt aus Chingiz Aitmatovs Werk, *The Day lasts More than a Hundred Years*, übers. von John French (Bloomington 1983). Die Zhuan'zhuan behandelten gefangene Krieger auf grausamste Weise; sie zerstörten das Gedächtnis der Gefangenen durch schreckliche Folter, indem sie Kamelhaut über

Chingiz Aitmatov, ein Mann, der durch Folter dazu gezwungen wird, seine Erinnerungen und sogar seinen Namen zu vergessen, und der als Folge davon seine ganze Würde verliert.[24] Nursi kämpfte sehr hart gegen diesen Zustand. Er versuchte, die islamische Präsenz im öffentlichen Gedächtnis sowohl zu bewahren, als auch zu bereichern, indem er die gemeinsame sufische Tradition mitverarbeitete und die islamischen Konzepte für die Muslime Anatoliens der heutigen Zeit anpasste. Die Diskussion von Nursis Diskurs lässt die Geschichte der modernen Türkei in hellem Licht erscheinen. Er verwendet religiöse Begriffe und Symbole, um das ‚kollektive Gedächtnis' in der türkischen Gesellschaft zu bewahren. Auch Nursis Vorstellung von der Politik ist mit diesem Wunsch verbunden, kollektive Erinnerungen und das Zugehörigkeitsgefühl lebendig zu erhalten und zu bewahren.

Als Antwort auf die kemalistischen Praktiken der Unterdrückung, die danach trachteten, das kollektive Gedächtnis der anatolischen Muslime auszulöschen, formuliert Nursi verschiedene Strategien, sei es das Engagement, den Rückzug oder den Widerstand. Durch das Zerstören aller Brücken zwischen Zentrum und Peripherie, wie z.B. die Sufiorden und ein gemeinsamer islamischer Verhaltenskodex, versuchte der Kemalismus, die gemeinsame Sprache der Kommunikation und die Quelle von Sitten und Ethik der türkischen Muslime zu zerstören. Mit der Zerschlagung islamischer Institutionen und Symbole schuf das kemalistische System ein ethisches und soziales Vakuum in der Türkei. Doch entgegen der Behauptung einiger Wissen-

---

das Gesicht der Opfer zogen. Zuerst wurde ihr Kopf kahl rasiert und jedes einzelne Haar mit der Wurzel herausgezogen. Eigens ausgebildete Schlachter der Zhuan'zhuan töteten dann ein Mutterkamel in der Nähe und zogen ihm die Haut ab. Sie teilten die Haut in mehrere Stücke und spannten sie, noch warm, über die rasierten Köpfe der Gefangenen, wo die Haut wie ein Pflaster anlag. Dann trocknete die Haut und schrumpfte um den Schädel des Opfers herum. Wer dieser Tortur ausgesetzt war, starb entweder, weil er es nicht aushalten konnte, oder er verlor für immer sein Gedächtnis. Er wurde so zu einem *mankurt* oder „Sklaven", der sich nicht an sein vergangenes Leben erinnern konnte.

[24] Das Konzept des „Vergessens" als integraler Aspekt der Identitätsentwicklung wird verwendet von Ernest Renan, „What is a Nation?" in Homi K. Bhabha, Hrsg., *Nation and Narration* (London 1991) 8-22.

schaftler ist es dem türkischen Nationalismus nie gelungen, sich von seinem osmanischen oder islamischen Erbe ganz zu befreien.[25]

Wie bereits erwähnt, war sich Nursi der Tatsache äußerst bewusst, dass der Islam in der türkischen Gesellschaft Bedeutungsträger und Ausdruck für soziale Kontinuität ist. Der Islam erfüllt in der türkischen Gesellschaft die Funktion des Gedächtnisses, und deshalb sah Nursi den Islam als Mittel, das kollektive Gedächtnis lebendig zu halten. Bei näherer Betrachtung fällt jedoch auf, dass Nursi den Islam niemals als starre Tradition oder die Vergangenheit des Islams als ausschließliche Quelle für die Gegenwart ansah, sondern vielmehr als ein ganzer Vorrat von Bildern, Verhaltensweisen, Metaphern und Gewohnheiten, die mit der Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart verbunden sind. Anders gesagt ist der Islam das A und O der Dynamik sozialer Interaktionen, wodurch die Gesellschaft sich selbst erschafft, und ihr kollektives Gedächtnis ist nicht ein festgelegtes Spiel, sondern eine Quelle von Wissen und Handeln, die ständig angepasst wird. Die Schriften und Taten Nursis versuchten niemals, den Islam zu traditionalisieren, sondern bemühten sich darum, den Geist des Islams aufzudecken, damit er den modernen Herausforderungen gewachsen sei. Eine Wiederentdeckung des koranischen Geistes versucht nicht nur die Gegenwart zu formen, sondern auch eine neue Beziehung zur Vergangenheit herzustellen. Somit handelt es sich nicht nur um das Vorhaben, die heutigen sozialen Verbindungen zu reproduzieren, sondern sich die Vergangenheit wieder vor Augen zu führen.

Nursi verwendete eine dynamische Bedeutung des Islams, um das kollektive Gedächtnis zu erhalten und den Herausforderungen der Moderne zu begegnen. Näher betrachtet lassen sich drei Ebenen des Islams in Nursis Schriften ausmachen. Die erste Ebene, die ich ‚fundamentalen Islam' nennen möchte,

---

[25] David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism: 1876-1908* (London 1977) 102. Kushner behauptet, dass der Islam in den Reformen Mustafa Kemals nicht länger als ideologische Komponente der türkischen Identität und Kultur behandelt wurde. Die türkische Identität wurde ausschließlich auf die Sprache und westliche Ideale festgelegt. Doch der Islam war immer das Herzstück der türkischen Identität. Mehr dazu bei Selim Deringil, „The Ottoman Origins Of Kemalist Nationalism: Namik Kemal to Mustafa Kemal," *European History Quarterly*, Bd. 23, 1993: 165-191; und M. Arai, „An Imagined Nation: The Idea of the Ottoman Nation as a Key to Modern Ottoman History", *Orient*, Bd. 27, 1991: 1-11.

besteht aus den tiefverwurzelten Werten und Modellen für soziales Handeln und Rituale. Diese Ebene hat die Funktion eines Bedeutungscodes, um den Sinn der menschlichen Existenz zu definieren. Die zweite Ebene besteht aus religiösen Formen und Metaphern, deren Substanz sich ständig verändert. Diese religiösen Formen sorgen für eine Kontinuität im Erscheinungsbild und geben Stabilität; ihre Bedeutung variiert jedoch je nach Zeit und Raum. Die dritte Ebene, die aus wichtigen politischen Umwälzungen und raschen sozialen Transformationen hervorgeht, beinhaltet die Bilder und Praktiken, die neu erfunden wurden, um die islamische Tradition zu erhalten. Nursi bewegt sich vorsichtig zwischen diesen drei Ebenen des Islams, ohne die erste in Frage zu stellen. Sein Ziel ist es, Muslime mit einem neuen Idiom für Menschenrechte, Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit auszustatten, indem er den Koran und die Tradition einer neuen Lesart unterzieht. Nursi versucht auch, eine Kultur zu schaffen, die mit der ersten Ebene des Islams verbunden ist. In gewisser Weise gibt es einen Prozess, der versucht, den Islam durch Rationalisierung von allem Folkloristischen zu befreien, und auch einen Prozess, der den Islam folklorisiert, indem er in den Mittelpunkt des täglichen Lebens gerückt wird. Diese Prozesse der Spiritualisierung des Alltags einerseits und der Intellektualisierung der Religion andererseits sind zwei von Nursis Zielen. In Nursis Schriften sehen wir eine fundamentale Kritik der Tradition und der traditionalistischen *ulama*, die als folkloristisch hingestellt werden und für die heutigen Herausforderungen keine neuen Lösungen zu bieten haben.

Durch die Reaktivierung des religiösen Ethos als innere Motivationskraft der türkischen Gesellschaft liefert Nursi sowohl Bedeutung, als auch Phantasie, um die Gesellschaft zu leiten. Dahinter steht die Absicht, die Gesellschaft vom Pessimismus zu befreien und die menschliche Energie für persönliche und soziale Transformationen zu reaktivieren. Die *Nur* Gemeinde in der Türkei hängt zum großen Teil von der inneren Energie ab, die durch die Lektüre des Koran freigesetzt wird. Darüber hinaus zeigen die Praktiken der *Nur* Gemeinde, dass Religion und Moderne sich nicht gegenseitig ausschließen, und dass die Religion ein kreatives Potential beinhalten kann, um die Moderne einer erneuten Prüfung zu unterziehen. Die durch moderne Bedingungen hervorgerufene Unsicherheit bewirkt ein Bedürfnis nach religiösem Glauben. Das Bestreben des Einzelnen Anerkennung durch die Gemeinschaft zu erhalten und sozial konform zu sein verlangt, dass religiöse Sym-

bole und Praktiken verwendet werden, um sowohl Raum für die eigene Individualität zu schaffen, als auch Anerkennung durch die Gemeinschaft zu erhalten.

Nursi glaubt, die Gemeinschaft könne ohne ‚heiligen Kern', wie z.B. einen religiösen Text, ein religiös geformtes Territorium, Mythen und Praktiken nicht existieren. Der religiöse Text allein reicht jedoch nicht aus. Nicht das Glaubenssystem, sondern vielmehr die gemeinsamen Praktiken dieses Glaubens stehen im Zentrum der Gemeinschaftsbildung. Durch gemeinschaftliche Aktivitäten, die den muslimischen Moralvorstellungen entsprechen, wie z.B. beten, miteinander essen, Diskussion sozialer und politischer Themen aus einer islamischen Perspektive, und durch ökonomische Aktivität, die im Einklang mit islamischen Vorgaben steht, wird eine Gemeinschaft gebildet. Nicht nur der Glaube, sondern die auf dem Glauben basierenden Praktiken machen die Gemeinschaft und Identität aus. Religiöse Kompetenz kommt für Nursi vor allen anderen menschlichen Erfahrungen, dennoch finden alle menschlichen Interaktionen innerhalb von religiös geformten Institutionen wie Familie, Moscheen und der Gemeinschaft statt. Anders ausgedrückt ist die religiöse Bindung für Nursi *ab originae* oder *casua sui* (sie besitzen keinen sozialen Ursprung). Das heißt, die organisierte Religion ist ein sehr wichtiges Mittel zur Überlieferung von Erinnerungen. Religionen waren schon immer Lagerhäuser des Wissens, und die geschriebene Geschichte eines Volkes ist in der Geschichte der Religion enthalten.

Die Bewegung, die entstanden ist, kann insofern als „modern" angesehen werden, als sie eine Weltsicht vertritt, die um die Fähigkeit des Einzelnen kreist, selbstreflexiv und gesellschaftlich partizipierend persönliche Ziele zu verwirklichen sucht und dennoch an einer kollektiven Identität festhält. Sie bemüht sich, soziale Netzwerke und Institutionen zu gründen in Hinblick auf den globalen Diskurs von Demokratie, Menschenrechten und der Marktwirtschaft. Deshalb können wir sagen, dass Nursi der Begründer des modernen religiösen Diskurses in der Türkei ist und darüber hinaus sein wird. Die *Risale-i Nur* Bewegung hat sehr effektiv auf die Suche nach einer Identität reagiert, die seit dem Zusammenbruch des osmanischen Reiches ein auffallendes Merkmal der türkischen Politik ist. Daher sind die *dershaneler* darum bemüht, eine Identität aufzubauen, die über das individuelle Selbst hinausgeht und die Diskussion und die Meinungsverschiedenheiten unter ihren Mitgliedern betrifft. Da es sich bei den *dershaneler* in erster Linie um

Lesezirkel handelt, erfüllen sie vielfältige Aufgaben. Sie fungieren auch als Zentren für soziale und geschäftliche Aktivitäten. Die Ethik spielt eine bestimmende Rolle beim Aufbau der *Nur* Gemeinde als Teil der muslimischen Identität.

Dershane: **Ein neuer öffentlicher Raum?**

Durch religiös verwurzelte und sozial geformte Netzwerke haben die *Risale-i Nur* Schüler versucht, ein Gemeinschaftsgefühl in einem laizistischen Staat zu erzeugen.[26] Im modernen Türkischen bezeichnet das Wort *dershane* ein Stockwerk eines Hauses oder Apartment und eine Gruppe von Menschen, die sich dort treffen, um Nursis Schriften zu lesen und zu diskutieren. *Dershaneler* spielen bei der *Nur* Identität eine große Rolle und begünstigen das Entstehen facettenreicher dichter Netzwerke von Beziehungen unter den Menschen, die in der Lage sind, untereinander ein Band des Vertrauens und der Zuvorkommenheit zu bilden. Dieser Diskussionsprozess wird auch *sohbet* (Unterredung) genannt. Nach der Arbeit oder am Freitagabend versammeln sich die Leute in der *dershane*, um Nursis Schriften zu diskutieren. Obwohl die Diskussionen fast immer mit Nursis Schriften beginnen, schlagen sie dann meist unterschiedliche Richtungen ein und enden fast immer mit dem Austausch politischer oder geschäftlicher Angelegenheiten. Das *Risale-i Nur* wird zur Grundlage für die Unterhaltung und liefert das gemeinsame Vokabular zur Diskussion soziopolitischer Vorkommnisse innerhalb und außerhalb der Türkei. Die Unterhaltung ist ein wichtiger Aspekt der soziopolitischen Kultur in der Türkei. *Dershaneler* sind wie formlose Netzwerke, in denen sich Ideen, Kapital und Menschen bewegen, und sie helfen, eine bestimmte Verhaltensweise in der Gesellschaft zu institutionalisieren. Bevor im Jahre 1983 Turgut Özal die Wirtschaft liberalisierte, trafen sich die *Risale-i Nur* Schüler in Privathäusern, um Nursis Schriften zu lesen. Mit Hilfe von frisch erworbenem Kapital begannen die Leute, eigene Gebäude zu bauen, wo sie sich treffen und soziale Themen aus der Perspektive des *Risale-i Nur* diskutieren konnten. Der gedruckte Islam und das Entstehen

[26] Yavuz, „Print-based Islamic Discourse and Modernity: The Nur Movement", in *The Third International Symposium on Bediüzzaman Said Nursi,* (Istanbul 1995) 324-350.

von Gemeinden um diesen Text sind ein Phänomen, das hauptsächlich die Städte betrifft. Das Entstehen islamischer Bewegungen wurde nicht nur durch die Säkularisierung der Gesellschaft erleichtert, sondern auch durch die gestiegene Lese- und Schreibfähigkeit, eine wachsende Marktwirtschaft und die starke Zunahme der Informationstechnologie.

Die *Nur* Gemeinde bedient sich des *Risale-i Nur* als Text, um das islamische Wissen von der Hegemonie der 'ulama zu befreien, und hat dadurch dieses Wissen demokratisiert. Nursi popularisierte die Wissenschaft, indem er sie in islamische Begriffe kleidete, und sein Handeln ermöglichte es der Bewegung, einen Wandel von der *tekke* (Sufiorden) hin zum Text, und vom mündlich überlieferten hin zum gedruckten Islam zu vollziehen.[27] Obwohl sich Nursis Ideen in den *tekken* der Nakshibandi und Kadiri entwickelten, ging sein Denken über den traditionellen Rahmen von Fragen und Antworten hinaus. Seine Schriften haben die dynamischste und scharfsinnigste Ebene im anatolischen und osmanischen sufischen Islam erreicht.[28]

Der Text spielt eine entscheidende Rolle in der *Nur* Bewegung. Üblicherweise wird er gemeinsam gelesen oder gelehrt. Nursi verwendet nicht die alltäglichen Redewendungen und die einfache Sprache der Presse; dies macht jedoch das Verständnis seiner Schriften schwierig, wenn nicht unmöglich. Um Nursis Argumentation völlig zu verstehen, muss man sich daher einem Lesezirkel (*dershane)* zugesellen. Selbst wenn der Inhalt seiner Botschaft nicht kommunitarisch (oder kollektiv) war, so erfordert der Stil seiner Schriften dennoch kollektives Lesen und Zuhören. Die *Nur* Bewegung ist in den städtischen Zentren angesiedelt, da dort die vorhandenen Quellen leichter zugänglich und die islamische Terminologie flexibler ist. Ihr Hauptziel ist nicht, zu einer islamischen Vergangenheit zurückzukehren, sondern die Islamisierung der Moderne durch Neuinterpretation der gemeinsamen Sprache des Islam. Nursi trug dazu bei, im Rahmen des begrenzten öffentlichen

---

[27] Dale F. Eickelman und Jon Anderson, Hrsg., *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* (Bloomington 1999); Yavuz, "Media Identities for Alevis and Kurds in Turkey", in ibid., 180-1999.

[28] Die meisten Lehrer Nursis gehörten zum Khalidi Nakshibandi Orden, doch er las auch die Schriften von Abdul Kadir Geylani, der den Kadiri Orden gründete. Er war stark beeinflusst von den Schriften von Nakshibandi Führern, wie Ahmed Sirhindi aus Indien und Ahmed Ziyaeddin Gümüshanli. Bilal Kuşpınar, „Nursi's Evaluation of Sufism", *Third International Symposium on Bediüzzaman Said Nursi,* 72-83.

Bereichs unter der Herrschaft des kemalistischen Staates ein oppositionelles und demokratisches Bewusstsein zu schaffen und zu nähren.

Die Zunahme der Studien- und Lesekreise ereignete sich zeitgleich mit der Zersplitterung der *Nur* Bewegung nach sozialer Schicht, Geschlecht, sowie ethnischen und regionalen Linien. Dennoch erwecken diese Studienkreise den Anschein, dass sie die türkische Zivilgesellschaft stärken und eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung und Pluralisierung islamischer Bewegungen spielen. Darüber hinaus haben sie zur Bildung einer Gegenelite in der Türkei geführt, die der neuen anatolischen Bourgeoisie zu mehr Gewicht verhalf. Die Stärkung der marktwirtschaftlichen Kräfte in der Türkei hat die *dershaneler* zu Zentren ökonomischer und sozialer Aktivitäten werden lassen. Von Bedeutung ist hierbei auch, dass die *dershaneler* als Herberge für Universitätsstudenten genutzt werden. Die Studienkreise bieten die Möglichkeit, sowohl individuelle Interessen zu verwirklichen, als auch die kollektive Identität zu bewahren. Die Studienkreise als städtische Netzwerke des sunnitischen Islams trennen die Religion nicht vom Alltagsleben, sondern sind vielmehr darum bemüht, das tägliche Leben durch islamische Ausdrucksweisen und Handlungen zu formen und zu gestalten. Das Magazin *Köprü*, ein sehr seriöses Magazin, das dem *Risale-i Nur* gewidmet ist, hat eine Auflage von 5.000, von denen 3.500 Exemplare an die *dershaneler* gehen.

Die Studien- und Lesekreise regen nicht nur die gesellschaftliche und soziale Mitarbeit an und fördern die Etablierung von Normen wie Toleranz, Vertrauen und Mäßigung, sondern ermöglichen darüber hinaus eine friedliche Regelung sozialer Angelegenheiten. Als Quelle von sozialem Kapital haben die *dershaneler* bedeutend zum wirtschaftlichen Besitz der *Nur* Gemeinden beigetragen. Wie bereits erwähnt sind die *dershaneler* zu wichtigen Ecksteinen der türkischen Zivilgesellschaft geworden. Man könnte dem entgegensetzen, die Zivilgesellschaft in der Türkei sei reichlich schwach, weil das soziale Kapital nur „dünn" sei. Diese Armut an Toleranz, Vertrauen und Mäßigung verhindert jedoch die Konsolidierung der Zivilgesellschaft und der Demokratie. So belegte z.B. die Türkei im World Values Survey von über 50 Staaten fast den letzten Platz in Hinblick auf zwischenmenschliches Vertrauen; die Mehrheit der Befragten (65%) glaubte auch, dass es in einer Demokratie

zu viel Unordnung gebe.[29] 1997 vertraten nur 7% der befragten Türken die Ansicht, dass man den meisten Menschen trauen könne, im Vergleich zu 42% in den USA, 60% in Schweden und 36% in Japan. Vertrauen und Zusammenarbeit sind in der türkischen Kultur schon immer in islamische Wendungen und Institutionen gekleidet gewesen. Informelle Normen, die eine „Kooperation zwischen zwei oder mehr Individuen fördern" machen das soziale Kapital aus.[30] Normen wie Ehrlichkeit, Einhalten von Versprechen, gegenseitige Hilfeleistung und Wohltätigkeit leiten sich aus der traditionellen Kultur ab. Der türkische Staat versuchte, alle traditionellen Netzwerke horizontaler Verbände „zu Gunsten von vertikalen Verbindungen zwischen Partei/Staat und dem Einzelnen zu unterminieren. Dies hat dazu geführt, dass viele Gesellschaften [z.B. die Türkei] ihr Vertrauen und eine stabile Zivilgesellschaft verloren haben".[31] Der türkische Staat hat eine „Verdichtung" der Zivilgesellschaft verhindert, indem er den Islam aus dem öffentlichen Bereich verbannte und die Bildung religiöser Netzwerke in der Türkei unterband. Das Problem des geringen sozialen Kapitals ist Grund für die geringe Demokratisierung und schwache Zivilgesellschaft in der Türkei. Eine Untersuchung der türkischen Gemeinde in Europa zeigt, dass fast alle sozialen Aktivitäten und Verbände sich um oder neben religiösen Netzwerken bilden. Nach Ansicht von Francis Fukuyama ist „soziales Kapital oft ein Nebenprodukt von Religion, Tradition, gemeinsamen historischen Erfahrungen und anderen Faktoren, die außerhalb des Einflussbereichs der Regierung liegen."[32] Da die *Risale-i Nur* Zirkel Aufrichtigkeit und Zuverlässigkeit schätzen, verbessern diese Normen „wirtschaftliche Verbindungen untereinander und mit anderen Leuten."[33]

In Deutschland und Holland gibt es zahlreiche *dershaneler*, die von der Gemeinschaft um Fethüllah Gülen geleitet werden. Sie erfüllen vielfältige Funktionen und sind darum bemüht, muslimische Universitätsstudenten zu gewinnen. Die Studienzentren in Europa fungieren als Karawanserei, wo die Leute Kaffe trinken und reden. Darüber hinaus dienen diese *dershaneler* aber

---

[29] Yilmaz Esmer, *Devrim, Evrim, Statuko: Türkiye'de Sosyal, Siyasal, Ekonomik Değerler (*Istanbul 1999).

[30] Francis Fukuyama, „Social Capital, Civil Society and Development, „*Third World Quarterly,* vol. 22(1): 2001:7.

[31] *Ibid.* 18.

[32] *Ibid.* 17.

[33] *Ibid.,* 13

auch zur Verbreitung von Informationen, als Jobbörse, um Freundschaften zu knüpfen und Zugang zu verschiedenen sozialen Netzwerken zu schaffen. Persönliches Vertrauen und kommunaler Halt werden hier zusammengebracht. Durch diese *dershaneler* fällt es den Menschen leicht, Gleichgesinnte zu treffen. In einigen *dershaneler* hängen Stadtpläne von europäischen Städten aus, in denen sich auch *dershaneler* finden. Auf diese Weise sehen die *dershane* Besucher Europa als vertrautes Territorium, sogar als zweite Heimat. Durch eine horizontale statt einer hierarchischen Organisation betonen die *dershaneler* Solidarität, Mitarbeit und Integrität. In gewisser Weise tragen sie zum Aufbau nachhaltiger Gemeinschaften bei. Diese Netzwerke erleichtern die Koordination und vertiefen die Information über die Zuverlässigkeit anderer Mitglieder.

Die Pluralität der *Nur* Bewegung

Seit dem Tode Nursis im Jahr 1960 hat sich die *Nur* Bewegung auf Grund regionaler, ethnischer und sozialer Gründe in verschiedene Zweige aufgeteilt. Jede Gruppe innerhalb der großen *Nur* Gemeinde hat ihre eigene Interpretation des *Risale-i Nur* zu bieten und verfügt über eigene Begegnungsstätten und Medienventile. Trotz dieser Zerstückelung besteht eine herzliche Verbindung zwischen den meisten Gruppen und sie tun sich manchmal zusammen, um die Botschaft der Bewegung zu verbreiten. Im Großen und Ganzen hat die Bewegung ihren Mitgliedern zu einer starken Motivationskraft verholfen, die den einzelnen *Nur* Gemeinden ein Gefühl von Dynamik gab. Nursis Schriften selbst verhindern, dass der Klerus irgendeinen Einfluss auf die Bewegung haben könnte, und lassen ebenso wenig zu, dass eine einseitige Interpretation die herrschende werden könnte. Anders ausgedrückt fordern Nursis Schriften jeden Leser dazu auf, seine eigene religiöse Autorität zu werden. Jede Gruppe ist darum bemüht, die theologische und intellektuelle Weltsicht Nursis zu teilen und zu bereichern. In den Diskussionsforen werden die Leute oft dazu angehalten, Nursi als engen Gefährten und Freund zu sehen. Mitglieder der Gemeinde erzählen gerne Geschichten über Nursi oder hören den Erzählungen der wenigen noch verbliebenen Wegbegleiter Nursis zu.

Aus historischer Sicht war der Grund für die erste Spaltung in der Bewegung eine Auseinandersetzung zwischen Verlegern und Schreibern um die Art der Weitergabe des Textes. Die Schreiber, bekannt als Yazıcılar, unter Führung von Hüsrev Altınbaşak, bestanden darauf, das *Risale-i Nur* handschriftlich vorzulegen. Altınbaşak argumentierte, dass a) die Handschrift den Text menschlicher mache und seine Verinnerlichung vereinfache; b) dass das Schreiben ein Gefühl der Verbundenheit mit dem Text erzeuge; c) dass Schreiben den *Nur* Schüler zum Teil des Textes mache und d) dass das Abschreiben zur Beibehaltung der arabischen Schrift beitrage. Die Verleger, auf Türkisch Neşriyatçı, betonten jedoch die Bedeutung der Massenproduktion und raschen Verteilung.[34] Diese Gruppe, die später bekannt wurden als Yeni Asya, gründete 1960 in Izmir ihre erste Zeitung *Zülfikâr,* gefolgt von der in Istanbul veröffentlichten Wochenzeitung *Uhuvvet.* Als *Zülfikâr* von Sicherheitsbehörden verboten wurde, suchte die Gruppe nach neuen Lösungen. 1969 gründete eine Gruppe *Mihrâb Yayınevî* und begann mit der Veröffentlichung der Wochenzeitung *Ittihad.* Diese wurde jedoch vom Militärgericht im Jahr 1971 verboten. *Yeni Asya*, das nach 1971 in Publikation ging, hat ein erfolgreiches Verteilungsnetzwerk aufgebaut und verfolgt die folgenden

[34] Die Wochenzeitung *İrşâd* wurde 1962 unter der Redaktion von Said Özdemir veröffentlicht. Aufgrund wirtschaftlicher Schwierigkeiten und auch auf Betreiben des Kriegsrechtskommandeurs General Cemal Tural wurde sie eingestellt. Nach der Einstellung veröffentlichte Ihsan Gemalmaz am 15. November 1963 die Wochenzeitung *İhlâs.* Sie wurde verboten auf Grund ihrer Kritik an der Regierung. Ismail Anbarlı beschloss, eine Zeitung für die *Nur* Leserschaft zu unterhalten und begann am 17. Juli 1964 in Izmir mit der Veröffentlichung der Wochenzeitung *Zülfikar.* Zehn der elf gedruckten Ausgaben wurden von der Regierung konfisziert. Als Altındağ Müftüsü Turan Dursun in Tire einen Vortrag hielt, in dem er die *Nur* Bewegung und Nursi angriff, veröffentlichte *Zülfikar* eine scharfe Kritik an ihm. Die Organisatoren der Konferenz von Durun wollten die Zeitung per Gerichtsbeschluss zwingen, eine Entgegnung zu veröffentlichen. Doch die Zeitung entschloss sich, lieber ihren Namen zu ändern, als Duruns Entgegnung zu veröffentlichen, und änderte ihren Namen zu *Uhuvvet*, die ab dem 26. September 1964 veröffentlicht wurde. Die als *Zülfikar* und *Uhuvvet* publizierte gleiche Zeitschrift, wurde in Erzurum unter dem Namen *Hareket* veröffentlicht. N. Mustafa Polat hatte mit der Publikation der Wochenzeitung *Hareket* begonnen und konnte die Veröffentlichung eine lange Zeit aufrecht halten. 1963 gründete eine Gruppe unter Müslim Selçuk die Wochenzeitung *Vahdet* am 14. September 1964; nur drei Ausgaben wurden veröffentlicht.

Ziele. Erstens: Schutz der Demokratie und Stellungnahme gegen alle antidemokratischen Bewegungen; zweitens: Präsentation alternativer Meinungen gegen Kommunismus und Atheismus; drittens: Unterstützung engerer Verbindungen zu westlichen Ländern (bekannt als *Hür dünya)*; und viertens die Entwicklung enger Verbindungen zu anderen abrahamitischen Religionen und Institutionen, zur Schaffung einer gemeinsamen Front gegen Kommunismus und Atheismus. Die Yeni Asya Gemeinde beschreibt sich selbst so:

> Das *Risale-i Nur* wird als einzige moderne Interpretation des Korans angesehen. Die Gemeinde glaubt außerdem, dass das *Risale-i Nur* die wirksamste Art und Weise darstellt, den Glauben und einen frommen Lebensstil zu bewahren. Darüber hinaus stellt das *Risale-i Nur* für diese Gemeinde das grundlegende Nachschlagewerk für religiöse, soziale, politische, ökonomische und kulturelle Bereiche dar. Sie bemüht sich darum, Nursis Botschaft durch Kommunikationsnetzwerke zu verbreiten, glaubt an die Informationsgesellschaft und versucht, Muslime durch Wissen zu bestärken.[35]

Die zweite Ursache für die Zersplitterung war die politische Positionierung der Gruppe. Nach dem Putsch von 1980 unterstützten Mehmet Kırkıncı und Fethullah Gülen den Militärcoup. Ihre Gemeinden nahmen eine türkisch-patriotische Sicht des Islams an. Diese beiden *Nur* Gemeinden stellten die *Nur* Bewegung als „türkischen Islam“ dar und nationalisierten sie. Der Patriotismus ist der einzige Weg, auf dem eine religiöse Bewegung in der Türkei ihre Legitimation und Unterstützung vom laizistischen Staat erhalten kann, der die Religion entweder aus der Struktur des Staates ausschließt oder sie durch Vereinnahmung zu kontrollieren sucht. Anders ausgedrückt versuchen einige Gruppen, ihre Bedeutung und Legitimität vor dem Staat zu erhalten, indem sie ihren Beitrag zur Einheit des Landes und der nationalen Kultur hervorheben. So unterscheidet sich z.B. der türkische Islam in den Augen von Fethullah Gülen vom arabischen oder persischen Islam. Gülen begründet dies damit, dass der tolerante Islam der Türken und die mosaik-

---

[35] Diese Erklärung gab Şener Boztaş, Vizedirektor der Yeni Asya Stiftung, am 13. März 2001 ab.

artige Struktur des osmanischen Reiches die liberalere Interpretation des Islams in der Türkei kennzeichnet.[36]
Gülen trennte seine Aktivitäten von anderen *Nur* Gemeinden in der Türkei und gründete die stärkste und dynamischste religiöse Bewegung in der modernen Türkei. Gülen, der eher ein Mann der Tat als der Idee ist, entwickelte sich vom Prediger einer kleinen Moschee zum Anführer der mächtigsten islamischen Bewegung, die in unterschiedlichen Ländern Bildungsinstitutionen errichtet hat. Zu dieser Gemeinschaft zählen Tausende loser Netzwerke von Gleichgesinnten. Gülen möchte den Islam nicht auf die Privatsphäre beschränken, sondern betont die Rolle der öffentlichen Religion bei der Entwicklung von Ethik, Identität und Gemeinde. Der Islam als öffentliche Ethik und private Gotteserkenntnis spielt eine grundlegende Rolle bei der Herausbildung einer muslimischen Persönlichkeit und Gemeinde. Für seine hohen Bildungsstandards in den über zweihundert Privatschulen auf der ganzen Welt hat Gülen internationales Ansehen erworben.

Nach seiner Exilierung in die USA 1998 fügte Gülen seinem türkischen Diskurs eine neue Dimension hinzu.[37]
Seine Bewegung legt großen Wert auf Zentralisierung und Hierarchie und ist gekennzeichnet von Disziplin und Pünktlichkeit, womit sie der militärischen Struktur in der Türkei ähnelt. Weder die Struktur, noch der Diskurs der Gülen Gemeinschaft fördern den Individualismus. Seit dem Coup von 1997 hat

---

[36] Elisabeth Özdalga, „Worldly Ascetism in Islam Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Ativism," *Critique* Nr. 17, 2000; 83-104; Sevim Erken, *Fethullah Gülen Cemaati* (Unveröffentlichte Magisterarbeit, Ondokuz Mayıs Universität 1995); Uğur Kömeçoğlu, „Kutsal ile Kamusal: Fethullah Gülen Cemaat Hareketi", in Nilüfer Göle, Hrsg., *Islamin Kamusal Yüzleri* (Istanbul 2000) 148-194.

[37] Fethullah Gülen sagt folgendes:
Wir alle ändern uns, nicht wahr? Es führt kein Weg am Wandel vorbei. Durch meine Besuche in den USA und vielen anderen europäischen Staaten erkannte ich die positiven Aspekte und die Rolle der Religion in diesen Gesellschaften. Der Islam ist in Amerika und Europa viel mehr gediehen als in vielen muslimischen Ländern. Dies bedeutet, dass Freiheit und Rechtsstaatlichkeit für den persönlichen Islam wichtig sind. Darüber hinaus braucht der Islam den Staat nicht zum Überleben, sondern er braucht gebildete und finanziell gutgestellte Gemeinschaften, um erfolgreich zu sein. In gewisser Weise benötigt ein vollwertiges demokratisches System nicht den Staat, sondern Gemeinschaft.
Aus einem Interview mit dem Autor in den USA im Mai 2000.

sich Gülen allmählich weg von seiner früheren türkischen und statischen Haltung hin zu einer liberaleren und globaleren Perspektive bewegt. Gülens neuer Diskurs verinnerlicht die globalen Argumente der Menschenrechte und Demokratie. Doch in der Türkei wird die Bewegung immer noch von patriotischen und kommunitarischen islamischen Werten beherrscht. Diese innere Uniformität versucht die Bewegung durch eine Betonung von Toleranz und Koexistenz mit anderen Religionen zu kompensieren.

Ihre dramatischste Spaltung seit 1990 erlebte die Yeni Asya Gemeinde hingegen, als eine Gruppe junger und sehr einflussreicher *Yeni Nesil* (neue Generation) eine pro-Özal Haltung annahm. Diese Gruppe dominiert die Interpretation des *Risale-i Nur* durch die Organisation von Konferenzen und Seminaren. Als Folge ihrer Einsatzbereitschaft ist das *Risale-i Nur* ins Zentrum akademischer Studien gerückt. Im Gegensatz zu anderen Gruppen widmet sich diese Gruppierung einer kritischeren Lesart der Schriften Nursis und fordert regelmäßig externe Gelehrte dazu auf, ihre Sicht der Schriften Nursis zu diskutieren.

Ein weiterer Grund für die Spaltung ist die ethnische Zusammensetzung der *Nur* Gemeinde. Eine Gruppe kurdischer *Nur* Schüler gründete ihre eigene Organisation, die Med-Zahra Gemeinde. Sie gründeten ihren eigenen Verlag, Tenvir Nesriyat, und verbreiteten im April 1989 ihre Ansichten durch die kurdisch nationalistische Zeitschrift *Dava*. Diese von Muhammad Sıddık Şeyhanzade[38] geführte Gruppe ist pro-kurdisch und gegen den Staat, und unterhält enge Verbindungen zu einigen radikalen Gruppierungen außerhalb der Türkei. Sıddık wirft anderen *Nur* Gemeinden vor, nationalistisch zu sein (er verwendet die Bezeichnung ‚Nihal Atsız Nurcusu'[39]), und gibt sich selbst als *ummetici*, d.h als Angehöriger der großen muslimischen *umma* aus. Die kurdischen *Nur* Schüler sehen in Nursi meist den kurdischen Landsmann, wohingegen die Türken seinen Panislamismus betonen. Viele kurdische Nationalisten interpretieren Nursis Exil und Verfolgung als Beispiel für die

---

[38] Mehr zu Sıddık siehe *artıHaber,* 20-26 Dezember 1997; mehr zur *Nur* Bewegung siehe Kiyasettin Koçoğlu, *Said Nursi ve Nurculuk*, unveröffentlichte Magisterarbeit, Universität Ankara 1996, 83-90.

[39] Nihal Atsız, ein rassistischer und pan-türkischer Aktivist, prangerte den Islam an und verfocht eine rassistische Form türkischen Nationalismus. Atsız kritisierte Nursi ständig als „unwissenden Kurden, dessen eigentliches Ziel der kurdische Nationalismus ist." Atsız, *Türk Ülküsü* (Istanbul 1992) 101, 115; *Makaleler III,* (Istanbul 1992) 214, 451, 455, 469, 504.

Verfolgung der kurdischen Identität. Die Gerichtsakten zeigen jedoch, dass der Grund für seine Verfolgung sein Kampf für die Erneuerung des Islams und gegen die Sozialtechnik der kemalistischen Reformen war.[40]
Sıddıks Strenge und sein Wunsch die Bewegung zu kontrollieren führte dazu, dass Med-Zehra sich 1990 spaltete. Eine Gruppe jüngerer und weniger nationalistischer Kurden gründete Zehra *vakfi* und konzentrierte sich auf Bildung. Ihr Hauptziel ist die Neuveröffentlichung des *Risale-i Nur* in kurdischer Sprache. Diese Gruppe finanzierte die von Mehmet Metiner, einem kurdischen Politiker, veröffentlichte Zeitschrift *Yeni Zemin*.[41] Die Gruppe wurde angeführt von Izzettin Yıldırım, der von einem radikalen Hisbollah Anhänger getötet wurde, der angeblich enge Verbindungen zum staatlichen Sicherheitssystem unterhält. Der Staat benutzte die Hisbollah, um viele prominente und moderate kurdische Intellektuelle zu töten.

Zurzeit gibt es acht große *Nur* Gemeinden, die sich je nach politischer Einstellung und dem Umgang mit der Moderne unterscheiden. Die Schreiber, Kurdoğlu Cemaati, Mehmet Kırkıncı, und Mustafa Sungur verkörpern eine konservative Sichtweise in ihrer Interpretation der Schriften von Nursi und ihrer ablehnenden Haltung gegenüber der Moderne.[42] Die modernistischen und progressiven Gruppen umfassen die Yeni Nesil, Fethullah Gülen und Yeni Asya. Die ethnische und radikale Gruppe wird von Med-Zehra verkörpert.

Schlussfolgerung

Ein Hauptargument dieses Kapitels war, dass die Säkularisation keineswegs zum Verschwinden der Religion führt, sondern zur Bildung neuer religiöser Bewegungen beiträgt. In Nursis Schriften findet man nicht notgedrungen ein islamisches Projekt, sondern ein ethisches Ideal, das sich aus dem Islam

---

[40] Bekir Berk, *Hakkın Zaferi İçin* (Istanbul 1972).
[41] Das Titelblatt der letzten Ausgabe von *Yeni Zemin* lautete „Waisen in der muslimischen Gemeinde: die Kurden" (Ümmetin Yetimleri: Kürtler), Mai-Juni 1994.
[42] Kiyasettin Kocoğlu, *Nursi ve Nurculuk*, unveröffentlichte Magisterarbeit, Universität Ankara, İlahiyat Fakültesi, 1996, 80-85.

erklärt und sowohl dem Einzelnen, als auch der Gesellschaft eine Grundlage zum Wandel bietet. Menschen müssen häufig ein sinnvolles Universum schaffen, das einen direkten Zugang zu Ideen und Symbolen erfordert. Nursi bemühte sich sehr darum, dies zu erreichen. Nursis Schriften und die Vorgänge in den *dershaneler* zeigen, dass der Islam ein Bedeutungscode ist, der Kontinuität schafft und sozialen Wandel rechtfertigt. Wenn man die Religion als Vorstellungskraft verwendet, dann erkennt man, wie Nursis Anhänger ihr Verhalten und ihre Normen anpassen, um die Gegenwart zu formen. Die imaginative Funktion des Islams und seine Betonung der Gerechtigkeit hat den Islam schon immer zur Religion des Widerstands und zum Hilfsmittel gegen Unterdrückung gemacht. Die *Nur* Bewegung mit ihren über sieben Millionen Anhängern in der Türkei macht einen Wandel durch: einen Prozess der Ethnisierung entlang kurdischer und türkischer Linien; die Hoffnung, dass die Europäische Union eine demokratische Türkei schaffen wird; und eine „Globalisierung" durch Ausdehnung der Netzwerke und eine Verinnerlichung des globalen Diskurses über Menschenrechte.
Bei der Zersplitterung der *dershane* Netzwerke spielt die soziale Schicht eine wichtige Rolle. Treffen sich Menschen in diesen Örtlichkeiten, dann deshalb, weil die meisten von ihnen die gleichen sozioökonomischen Probleme haben und nach den gleichen Lösungen suchen. Die Verbreitung der Lese- und Studienkreise unter den verschiedenen Schichten in wichtigen Industriezentren zeigt, dass diese Netzwerke einen Ausgleich für die Anonymität des Individuums bieten. In den traditionellen Sufiorden gleichen die Beziehungen zwischen den Mitgliedern denen unter Familien, und Gefühle werden ausgedrückt und ausgetauscht. Im Fall der *dershane* ist es eine Mischung aus emotionaler Gemeinschaft, wo Brüderlichkeit eine Rolle spielt und der formalisierte Austausch stattfindet. Die textlichen und emotionalen Verbindungen stehen im Zentrum der *Nur* Gemeinschaften.

Anmerkung des Autors:
Dieses Kapitel entstammt meiner Forschung als Rockefeller Visiting Fellow am Kroc Institut für Religion, Konflikt und Friedensbildung an der Notre Dame Universität.

17
Islamisches Denken in der Gegenwart

- Die Ankunft westlichen Denkens
- Das Projekt der Erneuerung

M. Sait Özervarlı

Die Ankunft westlichen Denkens

Die intellektuelle Geschichte der heutigen Türkei ist das Produkt eines langen Prozesses der Verwestlichung, der von den Osmanen vor der Schaffung der türkischen Republik in Gang gesetzt wurde.[1] Während dieses Prozesses pries die osmanische Intelligenz die wissenschaftlichen Errungenschaften der westlichen Zivilisation. Osmanische Studenten, die zum Studium nach Europa, vor allem nach Frankreich geschickt wurden, beschrieben die Kluft zwischen Ost und West, die in den Bereichen der Wissenschaft herrschte. Ende des 19ten Jahrhunderts veröffentlichte Başhoca İshak Efendi zum ersten Mal im osmanischen Türkisch eine vierbändige Enzyklopädie mit dem Titel *Mecmua-i Ulûm-i Riyaziye*, die sich mit neuen Ansätzen in der Physik befasste.[2] Dieser ganze Prozess kulminierte im Tanzimat, einem Prozess der Modernisierung im Osmanischen Reich, der sich auf die Aneignung der westlichen Wissenschaft konzentrierte, zu dem Zweck es den europäischen Modellen des Fortschritts gleichzutun.[3]

---

[1] Siehe z.B. Mustafa Sami Efendi, *Avrupa Risâlesi* (Istanbul 1840), 30-37; und Sadık Rıfat Paşa, „Avrupa Ahvâline Dâir Risâle," *Müntehabât-i Âsâr* (Istanbul 1859), 1-12. Zu Biographien über Sadık Rıfat und Mustafa Sami, siehe Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton 1962), 169-195.
[2] Siehe Ekmeleddin İhsanoğlu, *Başhoca İshak Efendi: Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü* (Ankara 1989).
[3] Bei den Begriffen *Modernisierung* und *Verwestlichung* handelt es sich um Konzepte, die beide in ähnlicher Weise die Reorganisationsbemühungen der osmanischen Bürokraten und Intellektuellen beschreiben. Ihre gleichzeitige Verwendung kann jedoch Verwirrung stiften. Zu einer kritischen Untersuchung

Die osmanische Modernisierung des 19ten Jahrhunderts führte zu einem intellektuellen Dualismus und dem unvermeidlichen Konflikt zwischen Reformern und konservativen Bürokraten. Lang bevor der türkische Staat gegründet wurde, entwickelte sich im osmanischen Reich eine winzige, jedoch effektive pro-westliche türkische Elite, die von der biologisch-materialistischen und darwinistischen Wissenschaft tief beeindruckt war und sich mit populärer materialistischer Literatur befasste, und zwar „zum völligen Erstaunen ausländischer Wissenschaftler, die zu Besuch kamen."[4] Schüler in neu gegründeten Schulen westlichen Stils, insbesondere in den berühmten Medizinschulen (Mekteb-i Tibbiye), lasen Werke von Wissenschaftlern und Philosophen wie Ludwig Buchner, Ernst Haeckel, J. William Draper und Auguste Comte, entweder im Original oder in Übersetzung. Für die reformistischen Bürokraten, die nach einer ideologischen Grundlage suchten, um die westliche Wissenschaft zu übertragen, war der wissenschaftliche Positivismus praktikabler. Aus diesem Grund scheinen die verwestlichten osmanischen Denker den Idealismus des 19ten Jahrhunderts ausgelassen zu haben, da er für ihr Ziel, dringenden Wandel herbeizuführen, zu abstrakt und zu spekulativ war. Extremster Vertreter der strikt materialistischen Intelligenz war wohl Beşir Fuad, der als erster türkischer Materialist und Positivist gilt. Vor seinem Selbstmord versuchte er zu beweisen, dass das Leben nur ein materialistischer Vorgang sei.[5] Abdullah Cevdet, ein anderer radikaler Ver-

---

der Verwendung dieser Begriffe siehe John Obert Voll, „The Mistaken Identification of ‚The West' with ‚Modernity'", *American Journal of the Islam Social Sciences,* 13 (1), (Frühjahr 1996): 1-12.

[4] M. Şükru Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition* (New York 1995), 12-13. Bei seinem Besuch der *Mekteb-i Tıbbiye* sah Charles Mac Farlane eine neue Pariser Ausgabe des *Systeme de la nature* von Baron d'Holbach, ein Handbuch für Atheisten, das offenbar viel gelesen worden war. Viele der bemerkenswerten Stellen waren markiert, insbesondere jene, die anhand mathematischer Beweise die Absurdität des Glaubens an Gott und die Unmöglichkeit, an die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, aufzeigten. Als MacFarlane sah, wie einige Studenten in der Anatomieabteilung Leichen sezierten, fragte er einen von ihnen, ob das nicht seiner Religion widerspräche. Der Student lachte und sagte: *‚Eh Monsieur! Ce n'est pas Galat Serai qu'il faut venir chercher la religion!'* Galataseray war der Name des Gebäudes und Viertels, wo sich die Schule befand. (Zitiert von Niyazi Berkes in *The Development of Secularism in Turkey* [London 1998], 116, 118.)

[5] M. Orhan Orkay, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti* (Istanbul o.J.), 93. Siehe auch Hanioğlu, *Young Turks in Opposition*, 16.

fechter der Verwestlichung, rief seine Zeitgenossen dazu auf, die europäische Zivilisation „mit ihren Rosen und Dornen" zu importieren, da es keine andere Zivilisation gebe.[6]

Doch neben der Strömung des Materialismus unter der osmanischen Intelligenz gab es noch weitere Intellektuelle, die versuchten, eine Annäherung zwischen ihrer islamisch/osmanischen Identität und den Ideen und der Wissenschaft des Westens herzustellen.[7] So kritisierten z.B. die von Namık Kemal und Ziya Paşa geführten Jungosmanen die Folgen der Verwestlichung auf das soziale und moralische islamische System, auch wenn sie keinen Widerspruch zwischen westlicher Wissenschaft und traditioneller islamischer Identität sahen.[8] Die Bewunderung von westlichem Denken und Wissenschaft wurde jedoch bald durch eine feindselige Reaktion auf die kolonialistischen Ambitionen Europas ersetzt. Muslimische Intellektuelle und Aktivisten begannen, ihre Sichtweise des europäischen Denkens zu überdenken. Einige von ihnen wurden aufgeklärte Intellektuelle (*münevver*) genannt, da sie an die Modernisierung der osmanischen Gesellschaft glaubten ohne alle Aspekte des westlichen Denkens zu akzeptieren. Sie waren offen dafür, den Koran und die klassischen islamischen Quellen in Übereinstimmung mit den Entwicklungen in der modernen Wissenschaft zu interpretieren, doch sie reagierten scharf auf die materialistischen Aspekte der westlichen Wissenschaft. Sie lasen Bücher über westliches Denken, Literatur und Wissenschaft, hauptsächlich in Übersetzung, um die Veränderungen in den neuen Wissenschaften (*funun-i cedide)* zu verstehen. Zur gleichen Zeit begannen muslimische Gelehrte damit, auch die traditionell islamischen Disziplinen wiederzubeleben, um sie mit den westlichen Disziplinen in den Sozialwissenschaften und Geisteswissenschaften auf eine Stufe zu stellen.

---

[6] Zitiert von Bernard Lewis in *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford 1961) 231. Der Übersetzer von L. Buchner's *Kraft und Stoff*, Bahâ Tevfik, muss ebenfalls zusammen mit dieser Gruppe von Gelehrten erwähnt werden

[7] Halil Inalcık, *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History* (Istanbul 1995), 143-151.

[8] Für eine detaillierte Analyse der Ansichten von Namık Kemal, Ziya Paşa und anderen Jungosmanen siehe Mardin, *Genesis of Young Ottoman Thought,* 283-384. Als eine Zeitschrift von Modernisten ihre Leser dazu aufforderte, Bücher für eine Bücherei zu stiften, befanden sich interessanterweise unter den Spenden nur zwei islamische Werke, eins über die *Muqaddima* von Ibn Khaldûn, und das andere ein osmanisches Fatwa Werk (siehe *Mecmua-yi Fünun,* 2/22 (März-April 1864), 432-435).

Einige osmanische Gelehrte forderten einen methodologischen Wandel in den Islamwissenschaften, insbesondere im *kalâm* (Religionsphilosophie).[9] In diesem Zusammenhang seien folgende Denker zu erwähnen: Abdullatif Harputi (1842-1916), Şeyhulislam Musa Kâzım (1858-1929), Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914), İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946), Elmalılı Hamdi Yazı (1878-1942), Ahmed Hamdi Akseki (1887-1951) und Bediuzzaman Said Nursi (1876-1960).

In seinem Buch zur Geschichte des *kalâm* vertritt Harputi die Ansicht, dass die heutigen *mutakallimûn* die moderne Wissenschaft und das moderne Denken genauso selektiv studieren sollten, wie die früheren *mutakallimûn* dies mit der aristotelischen Philosophie taten, und sich das heraussuchen sollten, was mit islamischen Prinzipien vereinbar sei, um einen neuen und zeitgenössischen *'ilm-i kalâm* zu errichten.[10] Für Harputi bedeutete die Ankunft der westlichen Wissenschaften in der muslimischen Welt eine neue Epoche des *kalâm*. Eine weitere wichtige Figur, die die Wiederbelebung des *kalâm* forderte, ist İzmirli İsmail Hakkı, der in seinen Schriften auf moderne philosophische und wissenschaftliche Theorien hinwies. İzmirli war der Meinung, der Zusammenbruch der aristotelischen Philosophie, auf der der *kalâm* nach Ghazzali beruhte, und das Auftreten neuer Probleme seien die Hauptgründe für einen methodologischen Wandel in der Theologie.[11] Daher sollte der *kalâm* in Übereinstimmung mit den neuen philosophischen Theorien verändert und den Bedürfnissen der Zeit entsprechend ausgeweitet werden.[12] Auf der anderen Seite versuchte Mehmed Şerafeddin Yaltkaya (1879-1947) in seinem

---

[9] Eine Übersicht und genauere Angaben zum osmanischen *kalâm* dieser Epoche im Vergleich zu ägyptischen und indischen *kalâm* Bewegungen zur gleichen Zeit, siehe M. Sait Özervarli, *Kelamda Yenilik Araislari* (Istanbul 1998) 45-67. Siehe auch „Attempts to Revitalize Kalâm in the Late 19th and Early 20th Centuries", *Muslim World,* 89 (1), Januar 1999: 89-105.

[10] Abdullatif Harputi, *Tarih-i İlm-i Kelâm* (Istanbul 1918), 13.

[11] İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-kelâm ve'l-hikme* (Istanbul 1918), 13.

[12] Hakkı, „İslam'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm," *Sebilürreşad,* Bd. 14 (344), 1915: 43. İzmirli vertrat die Ansicht, dass die veraltete scholastische Methode, die von der jetzigen Generation nicht mehr verstanden wurde, nicht dazu verwendet werden sollte, die Botschaft des Islams zu überbringen. Stattdessen sollten moderne Methodologie und Logik angewendet werden, sonst würde die Botschaft die neuen intellektuellen Klassen nicht zufrieden stellen. Siehe İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm,* Bd. 1 (Istanbul 1919-1920), 11-12.

Projekt *İctimâî İlm-i Kelâm* (islamische Sozialtheorie) eine Verbindung zwischen *kalâm* und modernen Sozialtheorien herzustellen.[13]

Die osmanischen Gelehrten der späten Periode gründeten ihre Ansicht, dass methodologische Veränderungen nötig seien, im allgemeinen auf westliche wissenschaftliche und philosophische Kriterien, um den Glauben an den Islam bei den sich modernisierenden Osmanen zu stärken, und um die Akzeptanz ihrer Disziplinen zu erhöhen und sie auf den neusten Stand zu bringen. Einige Gelehrte dieser Epoche, wie z.B. İzmirli, Yaltkaya und Akseki hatten verschiedene öffentliche Ämter inne, entweder als Professoren an der theologischen Fakultät einer neu errichteten Universität nach westlichem Vorbild (Darülfünûn İlâhiyat Fakültesi), oder als Beamte in der Zentralstelle für Religiöse Angelegenheiten (Diyânet İşleri Reisliği). Elmalılı Hamdi, ein ebenfalls herausragender Gelehrter, führte ein *tafsir* Projekt durch, das ihm von der Großen Nationalversammlung anvertraut worden war[14], und der angesehene Wissenschaftler Ahmed Hamdi veröffentlichte ein Buch über islamischen Glauben und Ethik.[15]

Nursi unterscheidet sich jedoch von seinen unmittelbaren Zeitgenossen, da er seine Initiative zur Aufklärung für ein neues religiöses Bewusstsein startete, ohne ein offizielles Amt in einer Universität oder religiösen Institution anzunehmen. Daher war sein Einfluss auf ein traditionsverbundeneres Publikum größer, denn er war eine führende Persönlichkeit, die nicht durch politische Verpflichtungen in Hinblick auf seine Meinungen zu religiösen Themen behaftet war. Dies ist der Grund dafür, dass Nursi, im Gegensatz

---

[13] Mehmed SerafeddinYalkayas Ideen wurden in einer Serie von Artikeln in *İslam Mecmuası* dargestellt (II/15, 1332 (1914), 434-436; II/18, 1333, (1915), 490-491; II/19, 1333 (1915), 506-507; III/25, 1333 (1915), 604-605 und III/28, 1333 (1915), 650-653). Da er von Ziya Gökalps Bemühungen, die Religionstheorie von Durkheim nachzuahmen, beeinflusst war, sollten die Versuche Yaltkayas als Modifizierung der *kalâm* Tradition angesehen werden, und weniger als ein Schritt hin zur Erneuerung des kalâm, wie z.B. im *Yeni İlm-i Kelam* von İzmirli İsmail Hakkı. Eine kritische Untersuchung der Ansichten Serafeddins findet sich bei Özervarlı, „Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar. Mehmed Şerafeddin'in İctimâî İlm- Kelâm-ı", *İslam Araştırmalari Dergisi (Turkish journal if Islamic Studies)*, 3, 1999: 157-170.

[14] Dieser türkische *tafsir* in neun Bänden mit dem Titel *Hak Dini Kur'an Dili* wurde in Istanbul in 1935-1939 veröffentlicht.

[15] Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Dînî: İtikâd, İbâdet ve Ahlâk* (Ankara, Türkei 1933).

zu anderen Gelehrten seiner Zeit, zum Gründer einer Bewegung wurde, die in der türkischen Gesellschaft immer noch existiert und äußerst präsent ist.
Trotz seines traditionellen Hintergrunds wurde Nursi von der spätosmanischen Debatte über die Notwendigkeit, die Islamwissenschaft, insbesondere die Wissenschaft des *kalâm* (Religionsphilosophie) wiederzubeleben, beeinflusst. In jungen Jahren hatte Nursi eine streng islamische Erziehung durchgemacht und im Alter von nur 15 Jahren für seine Brillanz in den Diskussionen mit anderen *ulama* Anerkennung als berühmter Gelehrter (Molla Said-i Meshur) erfahren. Während seiner Ausbildung wurde er auch im Sufismus unterrichtet und war mit herausragenden Sufis wie 'Abd al-Qadir al-Jilani, Khalid al-Baghdadi und Scheich Ahmad Sirhindi spirituell verbunden.

Das Projekt der Erneuerung

In seiner Epoche als ‚Später Said' war Nursis Ziel die Verteidigung des islamischen Glaubens. Im Gegensatz zur frühen Periode in seinem Leben hatte er zu diesem Zeitpunkt nicht mehr den Wunsch, sich mit politischen Fragen oder Aktivitäten auseinander zu setzen, sondern versuchte vielmehr über einen tiefgreifenderen Ansatz die religiösen Gefühle und die islamische Identität der Menschen zu stärken. Er sagt, dass die größte Gefahr, die den Menschen des Islams heute droht, die ist, dass ihre Herzen verroht und ihr Glaube auf Grund der Irreführung durch atheistische Wissenschaft und Philosophie beschädigt werden."[16] Wenngleich er sich zur *Ihya'* Tradition des Islams zählte, war Nursi kein Modernisierer im westlichen Sinne.[17] Er richtete sich immer noch nach den traditionellen Islamwissenschaften.
Obwohl er für die Erklärung der islamischen Prinzipien einen neuen Stil und eine neue Sprache verwendete, akzeptierte er selbst bei praktischen Themen keine Veränderung des klassisch islamischen Erbes. So hatte er einige Bedenken gegen eine Reformation und eine neue Jurisprudenz der Gelehrten,

---

[16] „Lem'alar", *Risale-i Nur Külliyâtı* (2 Bde.) (Istanbul 1996) [im Folgenden *Külliyat* genannt] 636. Es gibt auch eine englische Übersetzung, *The Flashes Collection,* übers. von Şükran Vahide (Istanbul 2000) 143.
[17] Siehe Oliver Leaman, „Nursi's Place in the Ihyâ' Tradition", *Muslim World*, Bd. 89 (3-4), Juli-Oktober 1999: 314-324.

obwohl er prinzipiell akzeptierte, dass „das Tor zum *Ijtihad*" offen war.[18] Als weiteres Argument für seinen Widerstand gegen den islamischen Modernismus kann die Tatsache gewertet werden, dass er Musa Carullah Bekuf (1875-1949, bekannt als Bigiyef), den berühmten muslimischen modernistischen Gelehrten aus Kazan in Zentralasien, rügte „übermäßig für Erneuerung zu sein und der Moderne gegenüber inadäquate Zugeständnisse zu machen." In der Antwort auf eine Frage äußert sich Nursi wie folgt: „Scheichulislam Mustafa Sabri hat zwar Recht in seiner Argumentation im Vergleich zu Musa Bekuf, aber er hat kein Recht Muhyiddin Ibn al-'Arabi herabzusetzen." [19] Musa Carullah war Nursi also zu modernistisch und Mustafa Sabri zu konservativ, insbesondere in Hinblick auf Ibn al-'Arabi.

Man muss in Nursi folglich einen Mann mit einer Mission sehen, der sich verantwortlich dafür fühlte, die religiösen Überzeugungen seines Volkes zu beschützen, aber auch einen Gelehrten mit einer starken Verbindung zur Tradition des gemäßigten islamischen Denkens. Die Tatsache, dass er sich auf einen Mittelweg zwischen zu viel und zu wenig (*ifrat* und *tefrit)*[20] konzentrierte, bedeutet jedoch nicht, dass es zwischen ihm und Vertretern des Postmodernismus Ähnlichkeiten gibt. Wenn daher John Obert Voll Nursi in der Nähe des postmodernen Denkens ansiedelt, dann analysiert er ihn in einem westlichen Kontext, der nicht dem Kontext Nursis entspricht.[21] Denn die harmonische Beziehung zwischen nichtmaterialistischer Wissenschaft und Religion in Nursis Denken kann auch im islamischen Denken mühelos gefunden werden. Ebenso gab es in der islamischen Geistesgeschichte keine derart starre Kontroverse oder Debatte zwischen diesen beiden Seiten, wie es im modernen westlichen Denken der Fall ist.

Nursis Mission und Verantwortung für den Schutz des Glaubens der Muslime vor Angriffen westlicher materialistischer und positivistischer Bewegungen, die sich zu seiner Zeit in der islamischen Welt ausbreiteten, wird in

---

[18] „Sözler," *Külliyat,* 212. Siehe auch die englische Übersetzung, *The Words,* übers. v. Şükran Vahide (Istanbul 1998), 495.
[19] „Lem'alar", *Külliyat*, 740 (*The Flashes,* 371).
[20] Siehe „Lem'alar", *Külliyat*, 590 (*The Flashes,* 43).
[21] Voll, „Renewal und Reformation in the Mid-Twentieth Century: Bediuzzaman Said Nursi and Religion in the 1950s", *Muslim World,* Bd. 89 (3-4), Juli-Oktober 1999, 252, 256, 259.

seinem ganzen Werk deutlich.[22] In der Einleitung seines *Tabiat Risalesi*, das als vehemente Abwehr gegen naturalistische und materialistische Theorien der modernen Wissenschaft geschrieben wurde, beschreibt er den Einfluss, den der Atheismus selbst auf konservative Intellektuelle und Bürokraten hatte, als „Versuch, ihren Verstand zu unterminieren, zu vergiften und zu zerstören."[23]

In Nursis Augen ist „der Materialismus in diesem Jahrhundert weit verbreitet, und die Materialität wird als Ursprung von allem angesehen."[24] Seiner Ansicht nach lag die Ursache für den großen Anstieg der jüngsten materialistischen Bewegungen, trotz der starken religiösen Tradition der Vergangenheit, in einer Verbindung zwischen den modernen Wissenschaften und dem Atheismus, denn die modernen materialistischen Bewegungen reflektierten die modernen Wissenschaften im Einklang mit ihren atheistischen Ansichten. Historiker des modernen Denkens sind sich der Tatsache bewusst, dass unter dem Einfluss der mechanischen Weltsicht Newtons und des deistischen Zugangs zur Religion in der Aufklärung die Wissenschaft im 19ten Jahrhundert durch das Aufkommen einiger materialistischer und positivistischer Theorien in den Natur- und Sozialwissenschaften einen „äußerst starren Rahmen" erhielt.[25] Für die materialistischen Theorien, die alle Phänomene unter materiellen Gesichtspunkten erklären, genügt die Wissenschaft, um alle möglichen Probleme zu lösen und um für jede Art von Gesellschaft universale Gesetze einzuführen.[26] Für sich genommen ist die Wissenschaft objektiv, offen, universal, kumulativ und progressiv. Den religiösen Traditionen wird hingegen nachgesagt, sie seien subjektiv, verschlossen, altmodisch, unkritisch und immun gegen Veränderung.[27] Diese offensive Abneigung des Westens gegenüber der Religion breitete sich in weiten

[22] Vgl. Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany 1989), 8.
[23] „Lem'alar", *Külliyat*, 677 (*The Flashes*, 232).
[24] „Mektubat", *Külliyat*, 432. Siehe auch die englische Übersetzung, *The Letters* 1928-1932, übers. v. Vahide (Istanbul 1997), 525.
[25] Siehe Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy: The Revolution of Modern Science* (New York 1962), 197.
[26] Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge 1975), 233.
[27] Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science* (London 1990) 5.

Teilen der Welt aus und schuf eine Epoche kultureller und intellektueller Unruhe.

Daher erkannte Nursi in der modernen westlichen Zivilisation zwei Strömungen. Eine davon ist für das Wohl der Menschen, der Gerechtigkeit dienend und die Wissenschaften begleitend vom wahrhaftigen Christentum inspiriert. Die zweite ist bestimmt durch die Vormacht der naturalistischen Philosophie, die die Befriedigung der niederen Instinkte als zivilisatorisches Glück dem Menschen suggeriert. So führt sie irre und räumt der Macht (und nicht dem Recht), dem Nutzen (Profit, Vorteilsdenken), dem Streit (dem Kampf, Konkurrenzdenken) und Rassismus Vorrang ein.[28] Dadurch verursachte sie ein Anwachsen menschlicher Bedürfnisse. Er warnte davor, dass eine auf diesen Prinzipien beruhende Zivilisation nicht alle Menschen glücklich machen könne und die Massen in wirtschaftliche und soziale Schwierigkeiten treiben würde.[29]

Für Nursis Ziel, den islamischen Glauben zu erklären und zu verteidigen, war der Koran die wichtigste Quelle, sowohl inhaltlich, als auch stilistisch. Er pflegte die Kapitel seiner Schriften mit einem zum Thema passenden Koranvers einzuleiten. Die Themen, Worte und Emphasen des Korans waren für ihn unverkennbar eine Quelle der Inspiration gewesen. Er ist also ein islamischer Gelehrter, „der aus dem Koran Prinzipien für das für unsere Zeit angemessene Verhalten von Muslimen ableitete."[30] Nursis Sammlung kann in gewissem Sinn als Korankommentar angesehen werden. Er selbst unterschied zwischen zwei Arten der traditionellen Koranexegese (*tafsir)*. Die häufigste Art kommentiert den wortgetreuen Text des Korans vom Anfang bis zum Ende, *sura* nach *sura*. Die andere Art von Kommentar, zu der Nursi seine eigenen Schriften als treffendstes Beispiel zählte, beweist die Wahrheiten der Koranverse.[31] Während des Ersten Weltkriegs schrieb er sogar einen *tafsir* der ersten Kategorie mit dem Titel *İşârâtül-i'câz*, ein Kommentar zur *al-Fatiha* und dem Anfang von *al-Baqara*, doch blieb er unvollendet. In der Einleitung dazu sagt er, dass er nie die Absicht hatte, einen *tafsir* zu schreiben, doch wollte er den anderen Gelehrten ein Beispiel für einen

28 „Lem'alar", *Külliyat*, 643 (*The Flashes,* 160).
29 „Sözler" *Külliyat*, 50 (*The Words,* 146).
30 Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, 18.
31 „Şualar", *Külliyat*, 1057.

neuen *tafsir* zeigen, den die Menschen brauchten und erwarteten.[32] Doch selbst im *İşârâtül-i'câz* konzentrierte sich Nursi hauptsächlich auf das Prinzip des Glaubens, und weniger auf historische Fakten oder andere Themen.[33]
Nursi war der Meinung, es sei notwendiger, sich mit den wesentlichen Merkmalen des Glaubens (*erkân ve ahkâm-i zaruriyye)* zu befassen, welche die Mehrheit der Themen im Koran stellte, und nicht mit den rechtlichen Haarspaltereien unter den Gelehrten.[34] Sein Hauptinteresse galt daher den Themen zum *kalâm* und wie der Koran in Bezug darauf vorging. Obwohl er von Ideen aus dem Sufismus profitierte und alle moderaten Sufibewegungen respektierte, die dem Koran und der Sunna folgten, gleichzeitig jedoch lehnte er die Tradition der *tariqat* ab und identifizierte sich selbst mit keiner *tariqat*.[35] Daher wird man Nursi hauptsächlich als *kalâm* und *tafsir* Gelehrten ansehen. Auch wenn er die Prinzipien des islamischen Glaubens erklärte und den Koran in seinen Werken interpretierte, kann er nicht als *mutakallim*

---

[32] „İşârâtül-i'câz", *Külliyat,* 1155. Im Einleitungskapitel von *İşârâtül-i'câz*, das den Titel *İfadetü'l-merâm* trägt, erläutert er ausführlicher, welche notwendigen Bedingungen es für einen modernen *tafsir* braucht. In seiner Begründung sagt Nursi, dass der Koran als offenbartes Buch viele verschiedene Themen enthält, von denen jedes ein Spezialwissen erfordert. Daher kann ein einziger Gelehrter, dessen Wissen durch Zeit, Raum und spezifische Fachkenntnisse begrenzt ist, nur in Zusammenarbeit mit Spezialisten anderer Gebiete einen *tafsir* verfassen. Ein einzelner Gelehrter wäre nicht in der Lage, alle Charakteristika der Menschen in Betracht zu ziehen, die in der koranischen Botschaft enthalten und angesprochen sind, da ein jeder unterschiedliche Fähigkeiten besitzt und unterschiedlich viel versteht. Außerdem wäre ein Einzelner vielleicht nicht in der Lage, sich von falschen Feststellungen zu distanzieren. Von der Kommission eines *tafsir* Projekts wird erwartet, dass sie frühere *tafsir* Ausfertigungen liest, nützliche Kommentare daraus auswählt, und dann über neue Interpretationen nachdenkt und dabei alle verwandten Wissenschaften mit einbezieht. Während dieses Vorgangs muss jedoch die geistige Freiheit jedes einzelnen respektiert werden. Nach Ansicht Nursis hat nur ein *tafsir* mit dieser Methode die Anerkennung und das Vertrauen einer breiten Mehrheit von Muslimen verdient. (siehe S. 1157). Vgl. auch „Muhakemat," *Külliyat*, 1989-1990.
[33] In seinem Werk *İşârâtül-i'câz* verwendete Nursi Zitate von *ulama* aus der klassischen Periode, wie z.B. die mu'tazilitischen und sunnitischen Kommentatoren al-Zamakhshari und Fakhr al-Din al-Razi, sowie die Linguisten wie al-Jahiz und al-Sakkaki. Er wurde auch beeinflusst von 'Abd al-Qahir al-Jurjani, insbesondere in seiner Erklärung der Überlegenheit (i'jaz) des koranischen Texts.
[34] „Sunuhat", *Külliyat,* 2046.
[35] „Mektubat", *Külliyat,* 561-569 (*The Letters,* 518-535).

und *mufassir* im klassischen Sinne angesehen werden. Ihm gelang es jedoch, die Disziplinen von *kalâm* und *tafsir* zu integrieren und als auf dem Koran und den modernen Erziehungsmethoden basierende Theologie zu neuem Leben zu erwecken. Durch diese koranische Theologie konnte Nursi einen ernsthaften Versuch unternehmen, den islamischen Glauben vor den materialistischen Herausforderungen der Zeit zu bewahren, wobei er eher eine experimentelle als eine philosophische und/oder theoretische Methode verwendete.

Obwohl Nursi kein *mutakallim* im klassischen Sinne war, hatte er Verbindungen zur sunnitischen *kalâm* Tradition, die auf rationalen Methoden der Beweisführung (*nazar ve istidlal)* zur Erläuterung der koranischen Offenbarung beruht. Dennoch zieht Nursi bei der Erklärung der Existenz Gottes eine dynamische Vorgehensweise vor, indem er Beispiele für den Einfluss, den Seine göttlichen Namen auf das Universum und die Welt der Menschen haben, anführt. Andererseits kritisierte er die mu'tazilitischen *mutakallimûn* dafür, dass sie die Vernunft höher bewerteten als die Offenbarung.[36] Die auf dem Koran basierende Methodik, den islamischen Glauben zu erklären, erlaubte es Nursi in der Tat, der ganzen klassischen Tradition des islamischen Denkens, z.B. den Philosophen, Sufis und Theologen, den Vorwurf zu machen, sie hätten sich auf einigen Gebieten von der Vorgehensweise des Korans entfernt.[37] Obwohl er die Theorie von Muhiyiddin Ibn al-'Arabis Nachfolgern hinsichtlich der Einheit der Existenz (*vahdet-i vucûd)* nicht völlig ablehnte, war er nicht der Ansicht, dass sie mit den Lehren des Korans völlig übereinstimmte.[38]

Nursi kritisierte die *kalâm* Gelehrten, die im Gegensatz zu den Philosophen als „Schüler des Korans" angesehen werden, und warf ihnen vor, sie seien unfähig, die Glaubensprinzipien, wie sie allein schon aus zehn Versen des Korans klar ersichtlich sind, abzuhandeln, obwohl sie relativ perfekt Hunderte von Werken in Dutzenden von Bänden schrieben. Er vergleicht die Erklärungsmethoden im *kalâm* und im Koran hinsichtlich der Beweise für

[36] „Sözler", *Külliyat,* 202 (*The Words,* 456).

[37] „Mektubat", *Külliyat,* 502-503 (*The Letters,* 388-389). Nursi zitiert die Namen von Fakhr al-Din al-Razi und Muhiyiddin Ibn al-'Arabi, zwei große muslimische Denker, die sich gegenseitig in Briefen kritisierten, als Beispiel für einen einseitigen intellektuellen Zugang zur Wahrheit.

[38] „Mektubat", *Külliyat,* 384-385 (*The Words,* 107-109).

die Existenz Gottes und sagt, dass erstere so funktioniert, als würde man Wasser aus großer Entfernung herbeibringen, indem man Rohre und Leitungen legt, während bei letzterer das Wasser ganz einfach dadurch herbeigebracht wird, indem man an Ort und Stelle gräbt.[39] Nursi ist der Meinung, dass für die meisten Menschen der Weg, die Glaubensprinzipien aus dem *kalâm* und in der *madrasa* zu lernen, verschlossen sei, da es so viel Zeit benötigt, bis man sie beherrscht.[40] Hinzu kommt, dass man durch die Methoden des *kalâm* nicht zu einer vollständigen Kenntnis Gottes (*marifetullah)* gelangt und auch kein Gespür für die Göttlichkeit erhält. Alle Teile des *Risale-i Nur* sind jedoch für ihn wie Lichter auf der erleuchteten Straße des Korans, die eine vollkommene Methode zur *marifetullah* sein können.[41] Dennoch bezeichnet er das *Risale-i Nur* als Bücher des *kalâm* in unterschiedlichen Stilen, und empfahl einem seiner Schüler, der ihn um *kalâm* Vorträge gebeten hatte, verschiedene Abhandlungen des *Risale-i Nur* zu lesen.[42]

Die Beweisführung für die Existenz Gottes sind ein gutes Beispiel für den Unterschied zwischen klassischem *kalâm* und Nursis Vorgehensweise in theologischen Angelegenheiten. Um die Existenz Gottes im Kontext der Bedrohung durch den modernen Atheismus zu beweisen, legt Nursi, wie auch Abdullatif Harputi, İzmirli İsmail Hakkı und Shibli Nu'mani aus Indien, sowie die anderen wichtigen muslimischen Theologen seiner Zeit[43], in seinen Büchern keinen großen Wert auf die kosmologischen Argumente des klassischen *kalâm*.[44] In Nursis Augen werden die erwähnten kosmologischen Beweise von den *mutakallimûn* in einer Art und Weise erklärt, die die meisten Menschen nicht verstehen können. In seinen Briefen bevorzugte er Beweise wie die vollkommene Ordnung (Plan) (*gaye ve inâyet)* im Buch des Universums (*kitâb-i kainât)* und die angeborene Fähigkeit des Gewissens (*vicdân)* im Menschen.[45] Das Universum ist ein „geistiges und materielles" Notizbuch,

[39] „Sözler", *Külliyat,* 202 (*The Words,* 456); „Mektubat", *Külliyat,* 503 (*The Letters,* 389).
[40] „Şualar", *Külliyat,* 934.
[41] „Mektubat", *Külliyat,* 503 (*The Letters,* 389).
[42] „Barla Lâhikası", *Külliyat,* 1524: „Emirdağ Lâhikası", *Külliyat,* 1715.
[43] Siehe Özervarlı, „Attempts to Revitalize Kalâm in the Late 19th and the Early 20th Centuries", 101.
[44] Zu Nursis Definitionen dieser Beweise, die im *kalâm* als *hudûs* und *imkân* bekannt sind, siehe „Sözler", *Külliyat,* 314-315 (*The Words*, 715-717).
[45] „Muhâkemat", *Külliyat,* 2022.

das der Ewige Schreiber beständig beschreibt und überschreibt. Ein einziger Mensch enthält Fragmente aller Elemente aus der physischen Welt der Natur, also ist er quasi ein kleines Beispiel (*misâl-i musaggar)* des Universums, und besitzt daneben einen Kern innerer Qualitäten. Auf diese Weise wird er zum lebenden Beweis für die Existenz Gottes. Er zieht eine experimentell induktive Methode von der Ursache (*eser)* zur Wirkung (*muessir)* der philosophischen Deduktion vor.[46] Diese Methode, die Existenz Gottes zu beweisen, beruht auf einer ähnlichen Einteilung im Koran, wo gesagt wird, dass die Zeichen *(ayat)* für die Existenz Gottes sowohl im physischen Universum (*afaq)* als auch in der physischen und spirituellen Substanz aller Lebewesen (*enfus)* gefunden werden können (41,53). Diese *nizam* und *vicdân* Argumente hängen mit der Beobachtung und Erforschung der physischen und inneren Welt zusammen, und können von wissenschaftlich interessierten Leuten verstanden werden.

Für die Einheit Gottes (*tevhid)* bringt Nursi wiederum Beispiele, die auf Koranversen basieren (21,22), auf die sich schon die klassischen Theologen bezogen. Er stellt diese koranische Argumentation des *temânu'* vereinfacht dar: Es kann nicht mehr als einen Gott geben, da die Ordnung in der Welt die Einheit und die Kontrolle durch einen Einzelnen erfordert. Als Beispiel führt er die funktionale und vernetzte Harmonie in einem Baum an: Aus der gesamten Struktur des Baums (d.h. von den Samen bis hin zu den Früchten) und aus der Symbiose zwischen dem Baum und seiner Umgebung kann man ableiten, dass alles vom selben einzigartigen und allmächtigen, dem einen Gott, geschaffen und entworfen wurde.[47]

Ein wichtiger Grund dafür, dass Nursi in seiner Methode die koranische Vorgehensweise zur Erklärung der Glaubenswahrheiten der philosophischen Methode des *kalâm* oder des *tasawwuf* vorzog, war, dass er sowohl Aspekte in Bezug auf den Verstand, als auch auf das Herz zusammenbringen wollte, unterstützt vom Geist und anderen inneren Eigenschaften.[48] Er erklärt, dass er in seiner Jugend spirituell negativ belastet wurde, da sein Verstand mit philosophischen Meinungen aus *kalâm* Texten beschäftigt war.

---

[46] „İşârat'ül-i'câz", *Külliyat,* 1216; vgl. „Sözler", *Külliyat*, 115-120 (*The Words,* 281-298).
[47] „Şualar", *Külliyat,* 854-859; vgl. auch die englische Übersetzung *The Rays Collection,* übers. v. Şükran Vahide (Istanbul 1998), 27-36.
[48] „Kastamonu Lâhikası", *Külliyat,* 1574.

Andererseits stellte ihn die mystische Vorgehensweise ebenso wenig zufrieden, da er spürte, dass der Koran der beste Führer sei, und nicht irgendein menschlicher Mittler. Daher öffnete er sich der koranischen Führung, die sowohl seinen Verstand, als auch sein Herz ansprach.[49]

Nursis Projekt zur Wiederbelebung des islamischen Denkens zeichnete sich während seiner Zeit als „Früher Said" durch eine Kombination der islamischen Disziplinen (*ulûm-i diniyye)* mit den zeitgenössischen Wissenschaften (*funûn-i medeniyye*) und Lehren aus. In seinen frühen Schriften sagt Nursi, die Wahrheit könne nur durch diese Kombination, d.h. zwischen Religionswissenschaften, dem Licht zur Erleuchtung des inneren Gewissens, und den modernen Wissenschaften, dem Licht zur Erleuchtung des Verstands, erlangt werden. Werden sie jedoch getrennt, dann werden erstere für sich genommen Fanatismus entstehen lassen, während letztere zu Fehlschlüssen und Zweifel führen.[50]

Diese Methode war eine Kombination der religiösen Tradition mit nicht-materialistischen modernen Lehren, die sowohl Kontinuität, als auch Wandel anbieten konnte. Der Gebrauch dieser Methode würde die Identität der religiösen Kultur des Islams sicherstellen und gleichzeitig die von der Moderne aufgeworfenen Fragen beantworten können. Nursis Lebenstraum war es, eine eklektische Universität zu gründen, die er *Medresetü'z-Zehra* nennen und in der er die Vorteile sowohl der klassischen *madrasas* als auch der modernen Schulen vereinen wollte. Während seines Aufenthalts in Van 1895-1896 lebte Nursi in der Residenz des Gouverneurs in einem Umfeld, das ebenso einen modernen Bildungshintergrund besaß. Dort konnte er sich Kenntnisse über Mathematik, Logik und einige andere Wissenschaftsdisziplinen aneignen. Angeregt durch sein wissenschaftliches Interesse schrieb er kurze Abhandlungen über algebraische Gleichungen und mathematische Probleme.

Wahrscheinlich in den Diskussionen mit dem Gouverneur und seinen Freunden bildete Nursi als junger Mann seine anfänglichen Ideen über die tatsächliche Situation der traditionellen theologischen Disziplinen des Islam und der Schwierigkeiten der Islamgelehrten, die zu einer Antwort auf die zeitgenössischen Fragen nicht in der Lage waren. Der Anlass für seine erste Reise nach Istanbul während seiner Zeit als „Früher Said" in der Regie-

---

[49] „Mesnevi-i Nuriye", *Külliyat,* 1277.

[50] „Münazarat", *Külliyat,* 1956.

rungszeit von Sultan Abdulhamid II war auch, seine Vorstellungen über die Errichtung einer neuen Schule zu veröffentlichen, in der sowohl religiöse, als auch wissenschaftliche Fächer unterrichtet werden sollten.

In seinen späteren Schriften macht er eine klare Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Naturphilosophie und der Philosophie des Korans, wobei erstere das Universum in seiner nominalen Bedeutung (*mana-yi ismi)* und letztere in seiner indikativen Bedeutung (*mana-yi harfi)* untersucht. Der gewöhnliche Philosoph wird in seiner Untersuchung des Universums die Eigenschaften der existierenden Wesen ihnen selbst zuschreiben; ein gläubiger Philosoph wird jedoch an ihren Schöpfer denken und die Vollkommenheit Seiner Schöpfung in allen Teilen des Universums loben. Bei näherem Hinschauen ist jedes Ding und jedes Ereignis direkt mit seinem Schöpfer verbunden. Somit ist für Nursi „eine Philosophie ohne Religion eine unwahre Sophisterei und eine Beleidigung des Universums."[51]

Nursi gründete sein Denken auf die Harmonie zwischen dem Koran, der Hauptquelle für die Religion, und dem physischen Universum, dem Gegenstand der Wissenschaft. Da der Verstand nicht ohne Hilfe der Offenbarung zur Wahrheit gelangen kann, weil er nicht in der Lage ist, sich alle Wissensarten anzueignen, sollten sich die Wissenschaftler bei ihren wissenschaftlichen und moralischen Problemen zuerst den Rat des Korans einholen. Einer Gruppe von Hochschulstudenten aus Kastamonu, die in Glaubensfragen seinen Rat suchten und sich darüber beklagten, dass ihre Lehrer nicht über Gott sprachen, antwortete Nursi: „Alle Wissenschaften, die ihr studiert, sprechen beständig von Gott und machen den Schöpfer bekannt, jede mit der ihr eigenen Zunge. Da eure Lehrer hierzu nichts zu sagen haben, hört auf die Wissenschaften!"[52] Er ermahnte alle gebildeten und an der Wissenschaft interessierten Leute mit folgenden Worten:

> Die Werke und Gesetze der Menschen altern wie der Mensch selbst, sie ändern sich und werden geändert. Doch die Inhalte des

---

[51] „Sözler", *Külliyat,* 50 (*The Words,* 145). Zu einer detaillierten und komparativen Untersuchung von Nursis Unterscheidung von *ismi* und *harfî* als alternatives wissenschaftliches Paradigma, siehe Yamine B. Mermer, „The Hermeneutical Dimension of Science: A Critical Analysis Based on Said Nursi's Risale-i Nur," *Muslim World,* Bd. 89, Juli-Oktober 1999: 270-296.

[52] „Şualar", *Külliyat*, 954 (*The Rays,* 226).

> Korans sind so solide und haben ein so gutes Fundament, dass sie im Laufe der Jahrhunderte an Stärke gewinnen. Ja, dieses Zeitalter und die „Leute des Buchs“ in diesem Zeitalter, die mehr als alle anderen auf sich selbst vertraut und ihr Gehör den Worten des Korans geschenkt haben, bedürfen seiner Anrede „Oh Leute des Buchs!“ „Oh Leute des Buchs!“ so sehr, als wäre dieses Zeitalter mit dieser Anrede direkt angesprochen und der Satz „Oh Leute des Buchs!“ (y*a ahle'l-kitâb)* beinhalte gleichermaßen die Bedeutung „Oh ihr Leute der modernen wissenschaftlichen Schulen!“ *(ya ahla'l-maktab)*.[53]

Die Verbindung von Wissenschaft und Religion in Nursis Denken hängt zusammen mit dem vollkommenen Entwurf des Universums, das er mit einem wunderschön arrangierten Garten im Frühling vergleicht, der ihm als Ausgangspunkt für seine experimentelle Theologie dient. In seiner Theodizee folgt er in Bezug auf die Entwurfsidee al-Ghazzali und zitiert dessen berühmten Ausspruch „beste aller möglichen Welten“.[54] Er ist sich der Existenz „offensichtlicher“ Übel bewusst, doch er verwirft die Vorstellung, die Übel könnten als Argument gegen den vollkommenen Entwurf dienen. Desgleichen legt er dar, dass nur durch die Existenz von Gegensätzlichem in der Welt der Inhalt und die Bedeutung ihrer Konzepte verstanden werden können. Die Schöpfung des Bösen ist nicht als absolut zu verstehen, sondern in Zusammenhang mit einem besseren Verständnis des Guten. Daher kann man die Existenz dieser relativen Unvollkommenheit, Negativität oder des Bösen nicht als Argument gegen den Entwurf des Universums und somit gegen die Weisheit Gottes anführen.[55] Wenn man die Natur ganz genau beobachtet und über sie nachsinnt, wird man anerkennen, dass das Gute notwendig und allgemein ist, während das Böse und Unvollkommene relativ und begrenzt ist.[56]

Nursis Weltsicht war nicht mechanistisch, da er nicht an eine notwendige Beziehung zwischen Ursache und Wirkung im Universum glaubte. Für ihn waren die Naturgesetze nicht von Gott getrennt; vielmehr sah er diese Ge-

---

[53] „Sözler“, *Külliyat*, S. 183 (*The Words,* 419-420).
[54] Siehe z.B. „Şualar“, *Külliyat,* 859 (*The Rays,* 39).
[55] „Mektubat“, *Külliyat,* 365 (*The Letters,* 62-63).
[56] „Muhakemat“, *Külliyat,* 1995-1996.

setze als relational (*i'tibarî*) oder als von Gott selbst eingesetzt an. Er betonte zwar die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, doch er sah darin nicht eine unbewusste Kette von Aufeinanderfolgen. Die von Gottes Gesetzen erhaltene Ordnung im Universum (*sünnetullâh)* liegt vollständig in seiner Hand, und es ist sein Wille, die Kontinuität des Universums zu garantieren. Alle natürlichen Ursachen sind lediglich Schleier für Gottes Willen und Gottes Taten, die nicht unabhängig voneinander ausgeführt werden können. Somit sind die Ursachen zwar offenbar, doch in ihrer inneren und wahren Realität haben sie keine Wirkung.[57] Şerif Mardins Erwähnung einiger Aussagen Nursis, die seine „mechanistische Sicht der Natur“[58] zeigen, spiegeln daher nicht Nursis generelle Sichtweise über die Kausalität und die Naturgesetze wieder. Es stimmt zwar, dass Nursi Wörter wie *Maschine und Fabrik* etc. für die Natur verwendete, jedoch nur um ihre perfekte Ordnung hervorzuheben, und nicht im deistischen Sinn Newtons.[59] Einer der Hauptgründe dafür, dass Nursi diese modernen Ausdrücke verwendete, war vielleicht die Absicht, die Aufmerksamkeit gebildeter Leser zu gewinnen, die von der wissenschaftlichen Terminologie beeinflusst waren.

Nursi sieht eine harmonische Beziehung zwischen dem Universum und den Menschen, und vergleicht sie mit einem gewaltigen Baum und dessen Früchten. In Nursis Augen ist der Mensch ein höchst umfassender, wunderbarer Teil, das Herz und Zentrum des Universums.[60] Doch weder das Universum, noch die Menschen sind unabhängig von Gottes grenzenloser Macht und seinem Willen. Er hat die vollkommene Verfügungsgewalt über das gesamte Universum und kann alles zur gleichen Zeit umformen.[61] In Nursis Kosmologie ist daher ein Universum, das nur durch seine eigenen Gesetze und ohne Gottes Einmischung funktioniert, undenkbar.

---

[57] „Sözler“, *Külliyat,* 121 (*The Words,* 300-301) So kann man z.B. laut Nursi Erdbeben nicht als Naturereignisse ohne Zweck ansehen. „Sözler“, *Külliyat,* 67 (*The Words,* 187-188).
[58] Siehe Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey,* 213-214.
[59] In ein physikalisches System nach Newton hat Gott eine Reihe von klar definierten Gesetzmäßigkeiten und Mechanismen eingesetzt, die das Funktionieren des Universums gewährleisten, und muss daher nicht direkt in diesen Funktionsprozess eingreifen.
[60] „Sözler“, *Külliyat,* 69-70 (*The Words,* 193).
[61] „Mektubat“, *Külliyat*, 463 (*The Letters,* 296-297).

Nursis Vorgehensweise zeigt, dass die wahren Wissenschaften dazu dienen, die Vollkommenheit und Schönheit des Universums aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu zeigen. Gleichzeitig sind sie Zeugen der außergewöhnlichen Schöpfung und des herausragenden Entwurfs, die Hauptbeweise für die Existenz Gottes. Es verwundert nicht, dass Nursi wiederholt sogar eine Verbindung zwischen einigen Wissenschaften und den Namen Gottes (*esmâ-i husnâ)* herstellt: die wahre Philosophie (*hakîkî fenn-i hikmet)* beruht z.B. auf dem Namen „al-Hakîm", die Medizin *(hakîkatlı fenn-i tıb)* auf dem Namen „al-Shâfî"'. Die Geometrie *(hendese)* wiederum beruht wesentlich auf dem Namen „al-Mukaddir".[62] Im wissenschaftlichen und technischen Prozess sollte man nicht Satan folgen und sich dadurch von materialistischen Sichtweisen über die Natur in die Irre führen lassen. Beim Studium der schönsten Namen Gottes sollte man sowohl alle Wissenschaften, als auch den Fortschritt zu Stufen zur Ersteigung der göttlichen Himmel machen.[63] Nursi bezieht sich auf das moderne Denken (*hikmet-i jadîda),* wenn er über astronomische oder geologische Themen spricht, insbesondere in Bezug auf den Entwurf der sieben Himmel und der Erde (Koran 2,29; 65,12), die Trennung der Erde von den Himmeln (21,30), und die Erschaffung von Himmeln und Erde in sechs Tagen (50,38; 11,7). Er ist der Ansicht, dass dem Koran nicht in erster Linie daran gelegen ist, exakte Zahlen zu nennen, wenn er von den sieben Himmeln spricht, denn in der arabischen Sprache werden sieben, siebzig, siebenhundert und siebentausend verwendet, um eine Vielzahl zu bezeichnen, und somit bezeichnet es viele astronomische und geologische Ebenen in Himmel und Erde. Daher ist es nur normal, dass unterschiedliche Kommentatoren das Konzept der sieben Himmel unterschiedlich erklärten, wie z.B. die Ebenen der Atmosphäre, die Planeten, verschiedene Teile des Sonnensystems und andere ungesehene Welten. Jede dieser Erklärungen kann für das Wissen und die wissenschaftlichen Entdeckungen einer bestimmten Epoche zutreffend sein.[64] Auch die Zeitspanne (*yawm)*, die im Koran bezüglich der Erschaffung des Universums in sechs Tagen genannt wird, sollte nicht als der gleiche 24-Stunden Tag verstanden werden, in dem wir leben, sondern als bestimmte metaphysische Dauer, die Tausende von

---

[62] „Sözler", *Külliyat,* 286 (*The Words,* 655).
[63] „Sözler", *Külliyat,* 106 (*The Words,* 270).
[64] „Lem'alar", *Külliyat*, 614-617 (*The Flashes,* 97-102).

Jahren ausmachen kann.[65] Nursi vergleicht die unterschiedliche Dauer verschiedener Zeitarten mit dem Unterschied zwischen der Geschwindigkeit in Schallwellen, Lichtstrahlen, Strömen, und sogar als die Entfernung der Vorstellungskraft. Als Beispiel führt er auch die Träume an, die in Wirklichkeit nur kurze Zeit dauern, und dennoch als Jahre gefühlt werden können. Er folgert daraus, dass es bei der Zeit als eine Art Farbskala oder Maßband der Bewegung ebenso Unterschiede geben kann wie dies bei der Bewegung möglich ist.[66]

Hätte der Koran davon gesprochen, dass die Erde sich um die Sonne dreht, dass es Mikroben etc. gibt, hätte früher niemand deren Bedeutung verstehen können. Daher kann man nicht erwarten, dass der Koran die wissenschaftlichen Entdeckungen der Moderne in klarer und deutlicher Form einbezieht. Darüber hinaus behandelt der Koran, im Gegensatz zur Philosophie und Wissenschaft, die physische Existenz nicht streng als das, was sie ist, und gibt daher keine Auskunft über ihr Wesen, sondern versucht, durch außergewöhnliche Beispiele bezüglich der Ordnung und Funktion der Lebewesen die Aufmerksamkeit auf die Größe und Weisheit Gottes zu lenken. Der Koran ist somit kein Wissenschaftsbuch, schließt jedoch moderne wissenschaftliche und technische Entdeckungen (wie z.B. das Flugzeug, Elektrizität, Eisenbahn und Telegraph) indirekt ein. Dies geschieht gewöhnlich dann, wenn im Koran Beispiele für historische Ereignisse oder Wundertaten der Propheten erwähnt werden, die Aufschluss geben über den zukünftigen Fortschritt der Menschen. Eine weitere Verbindung, die Nursi zwischen der Religion und den idealistischen Wissenschaften herstellt, bezieht sich auf die Bedeutung der Wundertaten der Propheten. Obwohl die Wunder in erster Linie dazu dienen sollen, die prophetische Mission zu bekräftigen und zu bestätigen, liefern sie auch Hinweise auf mögliche für den Menschen durch Wissenschaft und Technik erreichbare Errungenschaften.[67] Der moderne indische Wissenschaftler Shiblî Nu'mânî vertritt einen Ansatz, der im Ergebnis ähnlich ist. So akzeptiert Shiblî Wunder nicht als außergewöhnliche Ereignisse, die den Naturgesetzen widersprechen,[68]sondern als Vorkommnisse,

---

[65] „Sözler", *Külliyat,* 62, *(The Words,* 177).
[66] „Sözler", *Külliyat,* 259 (*The Words,* 597).
[67] „Sözler", *Külliyat,* 101-106 (*The Words,* 260-270).
[68] A. d. E.: In diesem Punkt ist der Ansatz Shiblîs nicht mit dem Nursis identisch.

deren Umstände noch nicht geklärt sind, und die in der Zukunft durch wissenschaftliche Entwicklungen deutlich werden würden.[69]

Nursi hält den Koran für eine Übersetzung des großen Buchs des Universums, für dessen sprechende Zunge. Der Koran rezitiert das Buch des Universums in seiner Moschee, er ist das Licht *(nur)* des Lebens des Universums und der Verstand seines Bewusstseins. Auf der anderen Seite ist das Universum der Beweis für den Koran und weist auf ihn hin. Das Verstreichen der Zeit ist der beste Deuter im Lauf der Jahrhunderte, und viele andere Bedeutungen des Korans werden erst durch neue wissenschaftliche Erkenntnisse in den nächsten Epochen entdeckt werden.[70] Nursis enge Beziehung zum Koran wird in der folgenden Aussage deutlich: „Während es ein beständiges Wunder wie den Koran gibt, ist die Suche nach anderen Beweisen hinfällig; solange es einen wahrhaftigen Beweis wie den Koran gibt, ist es mir ein Leichtes, diejenigen zum Schweigen zu bringen, die ihn leugnen."[71] Generell gibt es somit in Nursis Denken eine Wechselbeziehung zwischen dem Koran und dem Universum. Das Universum hängt vom Koran ab in Hinblick auf die Verständlichkeit seiner Bedeutung, denn in den Versen über Naturphänomene und ihre geordneten, zweckhaften Veränderungen deutet, interpretiert und übersetzt der Koran sogar das Universum. Nursis Vorgehensweise in Bezug auf die Koraninterpretation ist demnach hauptsächlich ein Nachdenken über das Universum, symbolisiert durch die Metapher des Buchs, die auch von Gelehrten früherer Zeiten hin und wieder benutzt wurde. Dies ist eine moderne Vorgehensweise zum Verständnis des Korans durch den Versuch, einen Aspekt des Korans insbesondere in Hinblick auf die Moderne zu erleuchten.[72]

Ein weiterer wichtiger Grund dafür, dass Nursi sich von der klassischen Methode des *kalâm* einer auf dem Koran basierenden Theologie zuwandte, ist der Stil des Korans und die Art und Weise, wie er die ganze Menschheit anspricht. Da das intellektuelle Niveau der meisten Menschen bescheiden ist,

---

[69] Shiblî Nu'manî, *İlm-i Kalâm- Jadîd,* [pers. Übersetzung von M. Taki Fakhr Dai Kîlanî] (Tehran 1329) 61-63, 101-102.

[70] „Muhâkemat", *Külliyat,* 1989.

[71] „Sözler", *Külliyat,* 160 (*The Words,* 375)

[72] Siehe Şükran Vahide, „*The Fourth International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi.* Book of the Universe: Its Place and Development in Bediuzzaman's Thought", *in a Contemporary Approach to Understanding the Qur'an: The Example of the Risale-i Nur* (Istanbul 2000), 474-483.

stellt der Koran die Glaubensangelegenheiten nicht in philosophischer und systematischer Weise dar, sonder in Form von Allegorien (dem Gebrauch von *teşbîh, temsîl, istiare* (Vergleich, Beispielen, Sinnbildern), die Nursi als von Gott gegebene Prinzipien (*tenezzulât-i ilâhiyye)* nennt. Gleichzeitig enthält der Koran versteckt höchst geistreiche Punkte, die auch einen intellektuellen Verstand zufrieden stellen können. Daher verwendete Nursi diesen Stil in seinen Schriften und wandte sich an Menschen von moderatem Intellekt, ohne näher auf ein theoretisches Denksystem einzugehen. Manchmal brachte er jedoch Beispiele für höheres Wissen, um auch seine intellektuelleren Leser zufrieden zu stellen. So verwendet er z.B. die dialektische Methode des Dialogs in der Widerlegung der Behauptung Satans, der Koran sei menschlichen Ursprungs.[73]

Als Beispiel dafür, dass der Koran gleichzeitig die unterschiedlichen geistigen Niveaus der Menschen anspricht, erwähnt Nursi den Vers über das Errichten der Berge als *awtâd* (78,7). Dieser Vers kann, so Nursi, von einem Analphabeten, Dichter, Linguisten, Geographen, Soziologen und Philosophen jeweils unterschiedlich verstanden werden.[74] Aus diesem Grund kann jeder, vom Philosophen wie Ibn Sina bis zum gewöhnlichsten Analphabeten, vom Koran lernen. Nursi versuchte mit dem *Risale-i Nur* das gleiche Ziel zu erreichen und folgte dabei dem Koran. Während seine Zeitgenossen, wie İzmirli İsmail Hakkı und Elmalılı Hamdi, sich vom Volksglauben und einem rhetorischen Stil distanzierten, verwendete Nursi Fabeln und Metaphern, um einem Großteil seiner Leser das Verständnis seiner Botschaft zu erleichtern.[75]

Bei der Diskussion der Frage des Gebets (*duâ)* beispielsweise vereinfachte er das Problem dadurch, dass er es klassifizierte. Er beschreibt das Gebet als angeborenes Bedürfnis (*ihtiyâc-i fitrî)*, unterscheidet es dann zwischen gesprochenem und körperlichem Gebet, und liefert einige Erklärungen für die unterschiedlichen Resultate, die ein Gebet möglicherweise haben kann, obwohl Gott die Menschen dazu aufruft, zu jeder Zeit zu beten und er ihnen verspricht, ihr Gebet zu erhören (Koran 40,60). Nursi vergleicht einen Beten-

---

[73] Siehe „Mektubat", *Külliyat,* 492-497 (*The Letters,* 365-376).

[74] „Sözler", *Külliyat*, 174-175 (*The Words,* 402-405).

[75] Siehe Dale F. Eickelman, „Qur'anic Commentary, Public Space, and Religious Intellectuals in the Writings of Said Nursi," *Muslim World,* Bd. 89 (3-4), (Juli-Oktober 1999:265).

den mit einem Kranken und sagt, wenn ein Patient zum Arzt geht und ihn um ein Heilmittel bittet, dann kann der Doktor ihm ein Medikament geben, oder er gibt ihm ein besseres Mittel, oder gar kein Mittel, weil es ihm schaden könnte. Und so erhört Gott die Gebete der Menschen manchmal, indem er ihnen gibt, worum sie baten, manchmal verzögert er die Erfüllung, um ihnen im Jenseits eine bessere Belohnung zu geben, oder manchmal wird er es aus einem bestimmten Grund völlig ablehnen. Nursi ist der Ansicht, dass das Beten und die Gebete nicht um ihres Resultats willen verrichtet werden sollen, sondern es sollte die Zeit dafür passen. Eine lange Dürreperiode ist z.B. die richtige Zeit für ein Regengebet, so wie es nach Sonnenuntergang die richtige Zeit für das Abendgebet ist. Auch bei Krankheiten und Unfällen sollte gebetet werden. Werden die Gebete jedoch nicht erfüllt, dann bedeutet dies nicht, dass sie nicht gehört oder angenommen wurden; es bedeutet vielmehr, dass die Zeit des Betens noch nicht beendet ist.[76]
Um die religiöse Loyalität der Mehrheit der Menschen zu ihrem Glauben zu bewahren, lehnte Nursi kein islamisches Wissen ab, das in der Gesellschaft allgemein akzeptiert ist, selbst wenn es keine zuverlässige Quelle hatte. Er versuchte sogar, einige sonderbare *hadith* Texte so zu erklären, dass die breite Masse ihre Religion nicht in Frage stellen würde. So liefert er z.B. rationale und religiöse Interpretationen des populären, aber schwachen Hadiths, die Erde ruhe auf einem Stier (*sevr)* und einem Fisch (*hût)*.[77] Die gleiche Haltung findet sich bei seiner Antwort auf die Frage, ob das in einigen Moscheen vorhandene Haar wirklich dem Propheten gehört. Für Nursi zählen „allgemein verbreitete Meinungen, die von der islamischen Gemeinde akzeptiert werden, als eine Art von Beweis. Wie auch immer, Nursi verwendet in einigen Teilen seiner Schriften das numerische System für die arabischen Buchstaben des Alphabets (*ebced hesâbî)* auf mehrfache Art und Weise, um einige Koranverse zu interpretieren. Basierend auf den acht mnemotechnischen Termini, in die das arabische Alphabet unterteilt wird, wird das *ebced hesâbî* im Allgemeinen dazu verwendet, um spezielle Daten anhand verwandter Ausdrücke zu lernen.[78] Nursi folgt jedoch einer sufischen Tradition und wendet dieses Zahlsystem auf den Text des Korans an, um zu zeigen,

[76] „Sözler“, *Külliyat,* 134-135 (*The Words,* 325-327).
[77] „Lem'alar“, *Külliyat,* 629-631 (*The Flashes*, 127-132).
[78] G. Weil-G.S. Collin, „Abjad“, *Encyclopedia of Islam,* 2nd J. Brill Edition), Bd. 1, 97-98.

dass einige Verse Ereignisse in seinem Leben kennzeichnen oder das *Risale-i Nur* unterstützen.[79] Obwohl er diese Methode verwendet, um seine Schüler und Anhänger zu ermutigen, warnt er dennoch davor, dass sie in gewissem Maße Missverständnisse und Verwirrung über die Ziele des Korans und seiner universalen Ansprache verursachen kann.

Schlussfolgerung

Wir können feststellen, dass Nursi nicht die Absicht hatte, ein theoretisches System zu schaffen, sondern er wollte den Glauben und die Überzeugungen seines Volkes stärken. Sein Einfluss auf die gebildeten religiösen Generationen der türkischen Gesellschaft ist das Resultat seiner Bemühungen. Er wandte sich an ein allgemeines Publikum, das sich unter dem Einfluss der Folgen der Moderne befand und Fragen zur Religion hatte. Dadurch, dass er das gegenwärtige Bedürfnis nach einer koranischen Theologie in den Vordergrund stellte, die sowohl das Herz, als auch die Vernunft bei der Suche nach Gott in allen Dingen einsetzt, gehört er sicherlich zu den Gelehrten, die versuchten, das islamische religiöse Denken wiederzubeleben und zu erneuern. Er untersuchte das physische Universum, den Gegenstand der Wissenschaften, mit Hilfe der Führung durch die Offenbarung, um ihre Wahrheit zu beweisen. In seinem Projekt der Wiederbelebung, der Aufklärung für ein neues religiöses Bewusstsein, löste er sich bei Beantwortung der Fragen seiner Zeitgenossen nicht von seinen intellektuellen Traditionen und historischen Wurzeln, und er bemühte sich, ihre Zweifel in Bezug auf die verschiedenen Themengebiete des islamischen Glaubens zu beheben.

[79] Siehe z.B. das erste und achte Kapitel der „Şualar“, *Külliyat*, 831-847, 932-941.

18

Ein Auszug über die Liebe[1]

- Die Liebe als Ursache der Existenz

Bediuzzaman Said Nursi

O meine den Egoismus verherrlichende Seele!
O mein die Welt verherrlichender Freund!
Liebe ist die Ursache der Existenz des Universums.
Liebe ist der Kitt des Universums.
Und Liebe ist das Licht des Universums und seines Lebens.
Da der Mensch die umfassendste Frucht des Universums ist, wurde in sein Herz der Samen einer Liebe gelegt, die das Universum zu erfüllen vermag.
Doch solch eine unendliche Liebe kann sich nur auf jemand richten, der unendliche Vollkommenheit besitzt.
O du Ego und Freund!
Zwei Fähigkeiten, die Furcht und die Liebe, gehören zur Natur des Menschen.
Auf jeden Fall, diese Liebe und diese Furcht werden sich entweder auf Geschöpfe oder auf den Schöpfer richten.
Jedoch, die Furcht vor Geschöpfen ist eine schwere Bürde, und auch die Liebe zu den Geschöpfen ist eine schmerzvolle Bitternis.
Denn du fürchtest dich vor solchen, die weder Mitleid mit dir haben, noch einen Wunsch von dir erfüllen.
So ist die Furcht ein schweres Unheil.
Und was die Liebe anbelangt, der, welchen du liebst, weder wird er dich erkennen noch sagt er beim Gehen auf Wiedersehen - wie deine Jugend und dein Eigentum. Oder es wird dich wegen deiner Liebe herabsetzen.
Hast du nicht gesehen, dass in neunundneunzig von hundert metaphorischen Liebesfällen der Liebende über den Geliebten klagt?!

---

[1] Nursi, 5. Dal, 24. Söz, Sözler, Risale-i Nur Külliyatı

Denn weltliche Geliebte wie Götzen mit dem inneren Herzen anzubeten, welches der Spiegel des Ewig Angeflehten ist, das ist unterdrückerisch in der Sicht des Geliebten, und der Geliebte findet diese götzenhafte Liebe nicht passend und lehnt sie ab.
Denn die Natur des Menschen lehnt ab und verstößt Dinge, die zu ihr nicht passen und ihrer nicht würdig sind.
Das heißt, die Dinge, die du liebst, werden deine Liebe nicht erwidern oder sie werden dich herabsetzen oder sie werden dich nicht begleiten.
Sie werden dich verlassen trotz deiner.
Da dies so ist, richte die Furcht und die Liebe auf solch Einen, durch den deine Furcht eine angenehme Demut wird, und deine Liebe ein Glück ohne Schatten.
Ja, den allmächtigen Schöpfer zu fürchten bedeutet, einen Weg zu seiner mitfühlenden Barmherzigkeit zu finden und bei ihr Zuflucht zu nehmen.
Furcht ist eine Peitsche; sie treibt dich in die Umarmung von Gottes Barmherzigkeit.
Es ist gut bekannt, dass beispielsweise eine Mutter ihrem Kind sanft droht und es an ihre Brust zieht.
Die Furcht ist sehr wohltuend für das Kind, denn es wird dadurch zur Mutterbrust gezogen.
Aber die Zärtlichkeit aller Mütter ist nur ein einziger Funke der göttlichen Barmherzigkeit.
Das heißt, es gibt einen obersten Genuss in der Gottesfurcht.
Wenn solch Wohlgefühl in der Gottesfurcht ist, dann ist klar, welch unendlicher Genuss in der Liebe zu Gott zu finden ist.
Überdies, wer Gott fürchtet, ist gefeit vor der schmerzvollen und bürdevollen Furcht zu anderen.
Und die Liebe, die der Mensch zu Geschöpfen hat, ist nicht getrübt mit Sorge und Trennung, wenn sie um Gottes willen ist.
Ja, der Mensch liebt zuerst sich selbst, dann seine Familie, dann seine Heimat, dann die lebendigen Geschöpfe, dann das Universum und die Welt.
Der Mensch ist verbunden mit all diesen Sphären.
Die Freude dieser kann ihn erfreuen und das Leid dieser kann ihn schmerzen.
Jedoch, da in dieser Welt des Chaos nichts beständig ist, wie der Wind, der alles verweht, wird das armselige Herz des Menschen immer verwundet.

Die Dinge, an die sich seine Hände klammern, zerreißen die Hände beim Abschied, ja zertrennen sie sogar. Der Mensch bleibt ständig eingeengt und bedrückt, oder er ist benommen von Ignoranz.

Da dies so ist, meine Seele, wenn du etwas Verstand hast, sammle all diese Lieben zusammen und gib sie ihrem wahren Besitzer, und sei befreit vor jenen Unheilen.

Diese unbegrenzten Lieben sind Eigentum des Einen, der unendliche Vollkommenheit und Schönheit besitzt.

Wenn du die Liebe ihrem wahren Besitzer gibst, dann wirst du fähig sein, alle Dinge in Seinem Namen und als Seine Spiegel ohne Leid und Bedrückung zu lieben.

Das heißt, diese Liebe sollte nicht unmittelbar auf das Universum gerichtet sein.

Anderenfalls, während die Liebe an sich eine beglückende Wohltat ist, kann sie ein schweres Unglück sein.

19

Anstöße des Glaubens, Trost und Beistand in Gesundheit und Krankheit

- Das Heil in der Krankheit[1]

Bediuzzaman Said Nursi

Einleitung des Übersetzers

Der Mensch schätzt und bemerkt den Wert von etwas bekanntlich erst, wenn es nicht mehr da ist. Dazu zählen Gesundheit und Wohlergehen. Aber schon das kleinste Leiden kann uns unsere Schwäche und Vergänglichkeit spüren lassen und uns aufrütteln. Auf jeden Fall reizen Krankheit und erfahrenes Leid über den Lebensinhalt und Lebenssinn nachzusinnen. Damit ist schon angedeutet, dass Krankheit und Leid ihre Aufgabe haben und nicht sinnlos sind.
Aus dem Leid eröffnet sich dem Menschen eine Perspektive zum Universum. Er erlebt sich als ein Teil dessen. Ansonsten würde der Mensch in seiner Arroganz die Realität verkennen. Aus der Anfälligkeit und dem Leid entspringt die geistig-seelische Kraft des Menschen, die ihn antreibt und ihn die materiellen Grenzen überschreiten lässt. Aspekte, wie der Glaube, da er Diesseits und Jenseits gesamt im Blick hat, sinnstiftend Lebenshilfe und Zuversicht sein kann, vermittelt diese Schrift in ansprechender Weise.

> Sie sagen, wenn ein Übel sie trifft: 'Von Gott kommen wir, und zu Ihm kehren wir wieder zurück.' (Koran 2,156)
> Und wenn du krank bist, gibt Er die Genesung! (Koran 26, 79-80)

---

[1] Bediuzzaman Said Nursi, Lem'a lar (Fassetten des Lichts), 25. Kapitel (Das Heil in der Krankheit), Risale-i Nur Külliyatı S. 692-701; 1996.
Übertragung aus dem Türkischen
Im Unterschied zum Original hat der Übersetzer die einzelnen Abschnitte mit Überschriften versehen, um den Überblick zu erleichtern. Kursiv eingefügte Stellen sind Anmerkungen bzw. Fußnoten des Übersetzers.

Worte Muhammads (s) bei Buchari:

> „Wem Gott Gutes will, den prüft er mit Krankheit.“
> „Nichts trifft den Menschen an Schwäche, Krankheit, Sorge, Trauer, Schaden, nicht einmal die Dorne, die ihn sticht, ohne dass Gott ein Teil seiner Sünden damit sühnt.“

Das Beispiel des Hiob (s):

> Als er seinen Herrn anrief: Siehe, mich hat die Plage berührt, doch Du bist der Barmherzigste der Barmherzigen. (Koran 21, 83)

Zusammengefasst verhält es sich mit der bekannten Geschichte des Hiob folgendermaßen: Während er lange Zeit an zahllosen Verletzungen und Wunden litt, vergegenwärtigte er sich des Lohnes für seine Leiden und ertrug sie mit großer Geduld. Später aber, als die in seinen Wunden entstandenen Würmer zu seinem Herzen und seiner Zunge vordrangen, den Zentren des Empfindens der göttlichen Weisheit und ihrer Erwähnung, fürchtete er, dass seine Verpflichtung zum Gebet leiden könnte. Deshalb sprach er sein Bittgebet nicht um seiner selbst willen, sondern um der Anbetung Gottes willen: „O Herr! Das Übel quält mich. Mein Deiner Gedenken mit der Zunge und meine Herzensanbetung für Dich werden darunter leiden.“ Und der Allmächtige Gott nahm sein aufrichtiges, selbstloses und eindringliches Bittgebet in wunderbarer Weise an. Er gewährte Hz. Hiob vollkommene Gesundheit und offenbarte durch ihn alle Arten der Barmherzigkeit. .... [2]

1. Krankheit als Chance „Früchte“ hervorzubringen

Krankheit ist deine Chance zum Positiven!
Oh armer Mensch! Sorge dich nicht, sei geduldig! Deine Krankheit ist nicht um dir Leid zu bringen, sondern ist dir ein Mittel zum Heil. Das Leben ist ein Vermögen, ein Kapital und es zerrinnt und vergeht. Wenn es keinen Ertrag bringt, verschwindet es, ist es verloren und vergeudet. Es vergeht

[2] Said Nursi, Lem'a lar (Fassetten des Lichts) Auszug aus dem 2. Kapitel (über Hiob), Risale-i Nur Külliyatı S. 580; 1996

schnell, wenn es in Bequemlichkeit und gedankenloser Oberflächlichkeit verbracht wird. Die Krankheit versieht dein Vermögen, dein Leben, mit viel Gewinn. Und außerdem lässt sie das Leben nicht schnell vorbeiziehen.
Dass das Erleiden das Leben verlängert ist sprichwörtlich geworden, wenn wir sagen: Schöne Zeiten vergehen wie im Flug, schlechte Zeiten vergehen langsam.
Das Leben vergeht durch Krankheit nicht oberflächlich. Krankheit ist eine Chance „Früchte für das Jenseits" hervorzubringen.

2. Minuten werden zu Stunden des Gebets

Oh ungeduldiger Kranker! Sei geduldig, ja sogar dankbar!
Deine Krankheit verwandelt Minuten deines Lebens in Stunden des Gebets.
Denn es gibt zwei Arten des Gebets: Die eine ist die aktive Form des Gebets wie die formellen Gebete oder die Bittgebete. Die andere ist passiver Art: Der von Krankheit und Unglück Betroffene erlebt seine Grenzen und seine Schwäche, er nimmt zu seinem barmherzigen Schöpfer Zuflucht, bittet, ruft inständig zu Ihm und gelangt so zu einem reinen, aufrichtigen Gebet. Ja, die in Leid verbrachte Zeit, ohne dabei Gott anzuklagen, gilt als Gebet, wie ein Hadith besagt.[3]
Und dieser Tatsache zufolge ist und bedeutet eine Minute in Krankheit verbracht zu haben für manche geduldigen Kranken eine Stunde des Gebets, bei manchen sogar ein Tag des Gebets. Daher sollte man die Krankheit nicht beklagen, sondern dankbar sein, da sie einem durch eine Minute zu tausend Minuten des Lebens verhilft.

3. Krankheit lässt Gott und das Jenseits nicht in Vergessenheit geraten

Oh du unbeständiger Mensch! Der Mensch ist nicht zum Genießen und Vergnügen auf dieser Welt. Das beweist das ständige Kommen und Gehen,

[3] vgl. Hadith: el-Elbânî, Câmii's-sağîr, 256

das Älterwerden der Jungen und das ständige Zunichte Werden der Menschen.
Der Mensch, der seinem Wesen nach die Reife und höchste Entwicklung des Lebens impliziert und von seiner Ausstattung her auf dem Gipfel von allem ist, verbringt durch die Gedanken an vergangenes Schöne und über künftige Sorgen im Vergleich zu der Tierwelt ein minderes Leben mit Kummer und Strapazen.
Folglich kann der Mensch nicht auf der Welt sein um ein schönes Leben in Bequemlichkeit und Glück zu verbringen.
Vielleicht, da der Mensch ein gewaltiges Vermögen in der Hand hält, nämlich sein Leben, das hier für einen Handel und zum Einsatz da ist, ist er auf der Welt um sich ein Leben in der Ewigkeit zu erwirtschaften.
Wenn Krankheit nicht wäre, würde Gesundheit und Wohlbefinden Unachtsamkeit hervorrufen, die die Welt angenehm erscheinen lässt und das Jenseits verdrängt, eine Achtlosigkeit, die an Grab und Tod nicht erinnert werden will.
Das Lebensvermögen vergeudet der Mensch für nichtige Dinge. Aber die Krankheit weckt ihn plötzlich und sagt seinem Wesen und seinem Körper: „Du bist nicht unsterblich, du bist nicht von allem losgelöst, du hast eine Verpflichtung. Lass die Eitelkeit. Denk an deinen Schöpfer. Denke, dass du ins Grab steigen wirst, und bereite dich entsprechend vor."
Aus dieser Hinsicht trügt die Krankheit nicht. Sie ist ein guter Ratgeber, ein Warner. Deshalb sollte man sich nicht beschweren, vielleicht aus der Hinsicht dankbar sein. Und wenn es einem zu schwer wird, sollte man um Geduld bitten.

4. Gewinn an Erkenntnis über den wahren Besitzer deiner selbst

Oh wehleidiger Mensch, es ist nicht dein Recht zu jammern, sondern zu danken und geduldig zu sein. Denn dein Körper, deine Gliedmaßen, deine Organe sind nicht dein Eigentum.
Du hast sie nicht geschaffen. Du hast sie auch nicht von irgendeinem Werk gekauft. Deshalb müssen sie Eigentum eines anderen sein. Der eigentliche Besitzer kann über sein Eigentum nach seinem Willen verfügen.
Zur Erklärung, wie an anderer Stelle (26. Söz) als Beispiel bereits angeführt:

Ein außerordentlich vermögender und herausragender Künstler beschäftigt, um seine schöne formvollendete Kunst und seinen wertvollen Reichtum zu zeigen, gegen Entgelt eine einfache Person als Model. Er lässt dieser Person ein außergewöhnlich schönes Hemd anziehen. An diesem Hemd nimmt er alsdann Veränderungen vor, um sein Können zu demonstrieren. Er schneidert, ändert, verlängert, verkürzt es.

Hätte diese Person, wenn sie in der Situation sagen würde „Du belästigst und plagst mich mit dem ständigen Hin und Her und du verdirbst auch mein gutes Aussehen durch das Abändern dieses Hemdes" ein Recht dazu?

Hätte der- oder diejenige recht so etwas zu sagen und Willkür und Gnadenlosigkeit zu unterstellen?

Wie in diesem Beispiel hat dir der alles kunstvoll Erschaffende deinen Leib mit Augen, Ohren, Verstand und Herz, mit der wertvollen Aura der Sinne ausgestattet, um die Zierde der Namen Gottes zu zeigen.

Sie verwandeln dich auf vielerlei Art und verändern dich.

Wie du in deinem Hunger den Namen des Versorgers kennenlernst, lernst du auch in deiner Krankheit den Namen der Heilende kennen.

In den Auswirkungen der Nöte und Bitternisse erscheinen Seine spezifischen Namen.

D.h. Sie (die Auswirkungen der Nöte und Bitternisse) enthalten Fassetten der Weisheit und Barmherzigkeit, die zur Schönheit des Urgrunds hinführen.

Wenn die Schleier wegfallen würden, könntest du hinter der Krankheit, die du fürchtest und verabscheust, einen erfreulichen Sinn finden.

5. Krankheit – ein Weg zur Gesundung

Oh anfälliger Mensch! Ich bin durch eigene Erfahrung davon überzeugt, dass Krankheit für Manche eine göttliche Gnade ist. In den letzten acht neun Jahren sind viele junge Leute wegen ihrer Krankheit zu mir gekommen und baten mich, obwohl ich dazu nicht prädestiniert bin, um ein Gebet für sie.

Mir fiel auf, gleichgültig welche jungen Kranken ich auch sah, sie im Vergleich zu anderen jungen Menschen angefangen hatten sich über das Jenseits

Gedanken zu machen. Sie hatten nicht die Leichtsinnigkeit der Jugend und nicht diese ignoranten instinktiven Leidenschaften.
Ich merkte, dass ihre Beschwerden im Rahmen des Erträglichen Gottes Segen war, und ermahnte sie. Ich sagte weiterhin ein jedem:
„Lieber Bruder, ich bin nicht gegen deine Krankheit. Ich empfinde kein Mitleid für dich, dass ich für dich beten sollte. Bis die Krankheit dich voll aufgerüttelt hat, sei standhaft. Wenn die Krankheit ihre Aufgabe erfüllt hat, wird der barmherzige Schöpfer dir Heilung geben."
Zudem sagte ich: „Viele Gleichaltrige, die gesund sind, verfallen in Unachtsamkeit und vernachlässigen ihre Pflichten ohne Gedanken an das Jenseits. Gottvergessen, für eine Stunde Scheinglück auf der Welt schaden sie ihrem ewigen Leben. Vielleicht sogar vernichten sie es.
Du siehst durch das Auge der Krankheit das Endziel deines Weges, das Grab und hinter dem siehst du überdies die jenseitigen Ziele und danach handelst du. Deshalb ist deine Krankheit eine Art Gesundheit. Und für Manche ist Gesundheit eine Krankheit."

6. Was von ertragenem Leid und vergangener Freude bleibt

Oh du Leid klagender Kranker! Ich frage dich: Ist es nicht so, dass, wenn du an dein vergangenes Leben denkst - an die genussvollen freudigen Tage und die leidvollen Zeiten – du entweder ein frohes Seufzen der Erleichterung oder ein bedauerndes Seufzen von dir gibst.
Dein Herz und die Sprache deines Körpers werden entweder sagen „Gott sei Dank" oder Bedauern empfinden.
Wenn Leid vorbei ist, bleibt Erleichterung und Freude darüber. Achte darauf, dass es die Gedanken an das vergangene Leid und die bewältigten Sorgen sind, die dich heute veranlassen ‚Gott sei Dank' zu sagen, die diesen geistigen Genuss hervorbringen, dass dein Herz dankbar ist.
Denn es ist ein Genuss, wenn Leid verschwindet. Das Verschwinden der Sorgen und des Unglücks hinterlässt auf der Seele Wohlbehagen. Das daran Denken lässt aus der Seele Zufriedenheit und Dankbarkeit fließen.
Erfreuliche vergnügliche Momente, die man hatte, und erlebte Freude lassen uns, da sie vorüber sind aber nur „ach" sagen, Bedauern empfinden, weil sie vergangen sind und man davon getrennt ist. Sehnsüchte danach steigen auf.

Wenn du daran denkst, kommen diese Wünsche hoch und lassen Bedauern und Verlust empfinden.
Vielleicht hatte man auch nur eine kurze Freude aufgrund einer Leichtfertigkeit. Das kann lange Zeit Bedauern, Schmerz in der Seele hervorrufen. Eine unrechtmäßige Handlung, eine Überzogenheit, die dir vielleicht für einen Tag Vergnügen und Freude bescherte, kann dein Gewissen für lange Zeit plagen.
Aber eine überstandene Krankheit, sei sie auch nur ein Tag lang gewesen, bereitet für viele Tage durch das wieder Verschwinden den Genuss der Befreiung und innere, spirituelle Freude auch über den Lohn, der für die Ewigkeit bleibt.

Mein an den weltlichen Genuss denkender und um so mehr an seiner Krankheit leidender Bruder!
Wenn diese Welt ewig wäre und auf unserem Weg der Tod nicht läge, wenn das Wehen der Winde des Zerfalls nicht wären, wenn es in der ungewissen Zukunft die geistigen Wintereinbrüche nicht gäbe - dann würde ich wegen deines Zustandes Mitleid empfinden.
Aber diese Welt wird uns einmal sagen „Los raus!" und sich gegenüber unserem Wehgeschrei die Ohren verschließen. Bevor sie uns hinausjagt, müssen wir durch die Mahnungen der Krankheiten anfangen die Liebe zu ihr aufzugeben. Bevor sie uns verlässt, müssen wir daran arbeiten uns von ihr zu trennen, sie aus unserem Herzen zu verbannen.
Die Krankheit mahnt uns ja in diesem Sinne an: Dein Körper ist nicht aus Stein und Stahl. Er ist aus Stoffen zusammengesetzt, denen der Verfall eigen ist. Lass den Stolz. Begreife deine Unzulänglichkeit. Erkenne deinen Schöpfer. Wisse um deine Pflichten. Lerne, warum du auf der Welt bist. So werden die verborgenen Sinne des Herzens wachgerufen.
Weltliche Vergnügen und Genüsse sind nicht von Dauer und wenn sie auch nicht rechtens sind, bringen sie mehr Sorgen und Kummer, vielleicht sind sie sogar sündhaft.
Weine nicht, da du durch Krankheit diesen Genuss verloren hast, sondern versuche es als Wohltat zu sehen, indem du durch die Gedanken an den jenseitigen Lohn und dem erbrachten passiven Gebet Freude empfindest.

7. Alles existiert durch seinen bzw. ihren Gegensatz

Oh Mensch, der du das Gefühl des Frohseins über die Gesundheit verloren hast!
Deine Krankheit verdrängt nicht die Gnade Gottes, die in der Gesundheit liegt, sondern lässt sie dich mehr spüren und intensiver wahrnehmen. Wenn etwas stetig da ist, verliert es seinen Reiz. Es ist allgemein bekannt: „Alles existiert durch seinen bzw. ihren Gegensatz". Z.B.: Wenn es keine Dunkelheit gäbe, würde man über Licht nichts wissen, und wir könnten uns nicht daran erfreuen. Ohne Kälte wüsste man nichts von wohltuender Wärme. Wenn man keinen Hunger hätte, würde das Essen nicht munden. Wenn das Durstverlangen nicht wäre, würde das Wassertrinken nicht schmecken.
Ohne die Anfälligkeit für Krankheit hätte man keine Freude an der Gesundheit. Die Gesundung bliebe reizlos, sie wäre nichts Erfreuliches ohne Erkrankung.
Der Schöpfer, der alles sinnreich ausstattet, um all dies zu zeigen und um all seine Arten der Zuwendungen uns zur Kenntnis zu bringen, motiviert die Menschen andauernd zu Dankbarkeit. Dem Menschen, der in solcher Weise beschaffen ist und die Fähigkeiten hat, all das auf der Welt zu kosten, wird Er darum sicher neben diesem Wohlbefinden und der Gesundheit die Krankheiten, ihre Verursacher, das Leiden zuteilen.
Ich frage dich, wenn diese Krankheit in deinem Kopf und in deinem Magen nicht wäre, hättest du das Wohlbehagen der Gesundheit deines Kopfes, deiner Hände, deines Magens, empfunden und dich für diesen reichen Gottessegen bedankt?
Von wegen Dankbarkeit - mit Sicherheit hättest du nicht mal einen Gedanken daran verschwendet. Unbewusst würdest du diese Gesundheit in der Ignoranz eines exzessiven Lebens ausgeben.

8. Krankheit reinigt die Seele

Oh du an das Jenseits denkender Mensch! Die Krankheit ist wie eine Seife, die vom Schmutz der Sünden reinwäscht und reinigt. Es steht durch den Hadith fest, dass die Krankheiten für die Sünden bürgen.

Ein Hadith besagt sogar: Krankheit schüttelt die Sünden ab. Es ist wie einen Baum zu schütteln mit reifen Früchten, dass sie fallen.[4] Die Sünden sind die für die Ewigkeit bleibenden Krankheiten. Auf dieser Welt sind sie die geistigen Krankheiten des Herzens, des Gewissens, der Seele. Wenn du standhaft bist und dich nicht beklagst, befreist du dich mit dieser vorübergehenden Krankheit von dauerhaften Krankheiten. Wenn du dir wegen deiner Sünden keine Gedanken machst und wenn du um das Jenseits nicht weißt, Gott nicht erkennst, hast du eine viel schlimmere Krankheit. Sie ist millionenfach größer als diese winzige Krankheit. Schreie darum!

Weil du mit all der Existenz der Welt verbunden bist mit Herz und Seele, deinem Ich, bekommen diese Bindungen wegen dem ständigen Zunichte Werden und der Auflösung Risse, die viele Wunden verursachen. Besonders dass du nichts über das Jüngste Gericht weißt und den Tod für immer und ewig hältst, ist es so als ob du einen Körper hättest, verletzt, verwundet und krank, so arg wie die Welt.

Da es als erstes gilt diese schwer verwundete und anfällige große Seele von ewigen Krankheiten zu heilen, ist es notwendig die absolute Arznei und das absolute Heilmittel, die Arznei des Glaubens zu finden und seinen Glauben in Ordnung zu bringen.

Der kürzeste Weg diese Arznei zu finden ist den durch die körperliche Krankheit zerrissenen Schleier der ignoranten Gedankenlosigkeit und durch das Fenster der Schwäche und Unzulänglichkeit die Macht und Barmherzigkeit des Allmächtigen kennen zu lernen.

Ja dem, der Gott nicht kennt, hängt eine Welt voller Leid über seinem Haupt. Die Welt derjenigen, die Gott erkennen, ist voll des seelischen Glücks und Lichts. Je nach Stärke ihres Glaubensgrades spüren und fühlen sie es.

Unter dem geistigen Genuss, der vom Glauben gespeist wird, nehmen die Schmerzen dieser geringfügigen Krankheit ein Ende.

---

[4] Buharî, Merdâ: 1,2,13,16; Müslim, Birr: 45; Dârimî, Rikâk: 57; Müsned, 1:371, 441, 2:303, 335, 3:4, 18, 38, 48, 61, 81.

9. Der Tod als Tor zum Segen Gottes

Oh der du nun Gott bekennst!
Der Grund warum Krankheiten vielfach Ängste und Entsetzen auslösen ist, da sie zum Tod führen können. Weil der Tod vor dem Auge der Unwissenheit und dem äußeren Schein nach schrecklich ist, rufen die Krankheiten, da sie ihn herbeiführen können, Panik hervor.
Du solltest wissen und dir dessen bewusst werden: Der Tod ist bestimmt und unverrückbar. Viele Menschen, die vor einem Schwerkranken Tränen vergossen haben und gesund waren, sind schon gestorben während der, der schwerkrank war, Heilung erfahren und weiter gelebt hat.
Weiteres: Der Tod ist, anders als es den Anschein hat, nichts Schreckliches. Das haben wir in vielen unserer Schriften anhand des Korans zweifellos bewiesen. Für den Gläubigen ist der Tod Entlassung von seinen Lebensaufgaben, das Ende seiner Dienste auf dieser Prüfungswelt und die Entbindung von seinen Pflichten. Es ist für ihn die Gelegenheit sich mit vielen seiner Verwandten und Freunde, die schon im Jenseits sind, zu treffen – ein Gefährt um zur wahren Heimat zu gelangen, auf eine glückliche Heimstatt. Es ist die Einladung aus diesem weltlichen Kerker in den Garten Eden, eine Unterbrechung um vom großzügigen Gott seinen Lohn zu erhalten.
Da das Wesen des Todes so ist, sollte man dem nicht mit Entsetzen begegnen, sondern ihn als den Beginn von Glück und Barmherzigkeit betrachten. Die Furcht vor dem Tod von vielen Gottgläubigen ist nicht wegen dessen Schrecken, sondern ist darum, da sie nicht länger in der Fortsetzung des Lebens für gute Taten werden arbeiten können, um mehr Lohn zu erhalten.
Ja, für die dem Glauben Angehörenden ist der Tod ein Tor zum Segen und zur Barmherzigkeit Gottes. Für den Irregehenden ist er ein Abgrund zur ewigen Pein.

10. Sorge vermehrt die Krankheit

Oh Mensch, der du dir unnötig Sorgen machst!
Du machst dir Sorgen wegen der Schwere deiner Krankheit. Aber es ist die Sorge, die deine Krankheit erschwert. Wenn du Erleichterung in deiner Krankheit willst, versuche dir keine Sorgen zu machen.

Also denke an den Nutzen deiner Krankheit, an den Lohn, und dass sie schnell vorübergehen wird. Stelle diese Sorgen ab und schneide damit die Wurzel dieser Krankheit ab. Ja die Sorgen vervielfachen die Krankheit.

Durch die Sorgen um die körperliche Krankheit dringt eine seelische Krankheit in dein Herz wodurch diese körperliche Krankheit dort fortbesteht. Wenn durch Gottergebenheit und durch die Gedanken an die Weisheit der Krankheit diese Sorgen verschwänden, würde ein wichtiger Teil dieser körperlichen Krankheit sich abstellen, sich verringern und aufheben. Besonders durch Einbildung wächst durch die Sorgen ein Gramm Krankheit zu einem Kilogramm heran. Sobald diese Sorgen eingestellt werden, verschwinden neun Anteile von zehn. So vermehren Sorgen die Krankheit. Da die Sorgen das in Frage Stellen des Segen Gottes und das Beklagen über Gottes Barmherzigkeit beinhalten, erntet man mit ihnen das Gegenteil – man verstärkt noch seine Krankheit und erhält eine Ohrfeige.

So wie Dankbarkeit die Gaben Gottes vermehrt, verstärkt Beklagen das Leid und die Krankheit. Es ist außerdem so, dass das sich Sorgen selbst eine Krankheit ist.

Das Medikament dagegen ist das Wissen um den Grund und die Weisheit der Krankheit. Wenn du jetzt um den Nutzen und die Weisheit weißt, dann streiche mit diesem Mittel deine Sorgen weg. Statt bedauernd zu seufzen sag: „Elhamdu lillâhi alâ külli hal“ Gott sei Dank für ein jede Lage.

11. Alles in seiner Zeit

Oh ungeduldiger kranker Bruder! Obwohl in der jetzigen Minute deiner Krankheit, Krankheit für dich Kummer heißt, hast du von der bereits vergangenen Zeit deiner Krankheit bis jetzt das Wohl des geistigen Genusses ihres Verschwindens und den geistigen Genuss in ihrem Lohn. Vielleicht hast du nach einer Stunde oder nach dem heutigen Tag keine Krankheit mehr und diesen Kummer wird es dann auch nicht mehr geben. Durch deine falschen Vorstellungen überkommen dich Ungeduld und Trauer.

Zum einen verschwindet mit der bis jetzt überstandenen Krankheitszeit auch die Bedrückung darüber. Und was übrig bleibt ist ihr Lohn und der Genuss des Vergehens. Statt darüber glücklich zu sein, sich ungeduldig zu verhalten ist Unvernunft.

Zum anderen: Die künftigen Tage sind noch nicht da. Wenn du heute daran denkst – an einen Tag, an eine Krankheit, an einen Kummer, der nicht da ist – durch Einbildung traurig werden, durch Ungeduld diesen drei Nichts einen Körper geben, ist das nicht ein Irrsinn.
Da dir die Zeiten der Krankheit vor dieser Stunde Genugtuung bescheren und außerdem die Zeiten nach dieser Stunde Zeit, Krankheit und Leid sind, die noch nicht existent sind, vergeude die Standhaftigkeit, die Geduld und Kraft, die Gott dir gegeben hat, nicht ins Nichts.
Setze sie ein gegen den Kummer in der jetzigen Stunde und bleib standhaft indem du sagst: „Geduld".
Die Geduld und Kraft soll man auf die jetzige Stunde, die jetzige Minute verwenden und nicht auf das, was da war oder noch kommen mag. Dies ist vorbei oder noch nicht gekommen, ist nicht mehr oder noch nicht existent, der Kummer darüber auch.

12. Das Gebet der Krankheit ersetzt andere Gebete

Oh Mensch, der du wegen Krankheit deine Gebetsrezitationen nicht machen kannst und darüber trauerst!
Wisse, dass nach einem Hadith[5] ein standhafter Gläubiger für die Rezitationen, die er während seiner Krankheit nicht verrichten kann, dennoch deren Lohn erhält. Demjenigen mit Geduld und Vertrauen, der soweit es geht seinen Pflichtgebeten nachkommt, vervollständigt die Krankheit auch seinen Sunna-Teil des formellen Gebets.
Die Krankheit führt dem Menschen seine Schwächen vor Augen und diese nötigen und drängen ihn zum Gebet. Durch seinen hilflosen bemitleidenswerten Zustand spricht sein Körper dieses Gebet. Gott gab den Menschen unbegrenzte Schwäche und Hilflosigkeit, dass sich die Menschen ständig an Gottes Wesenheit wenden, um Ihn anzurufen, zu bitten, anzuflehen.
Dieses Mysterium erfasst der Koranvers:
„Sprich: Mein Herr würde sich nicht um euch kümmern, wäre es nicht um eures Gebetes willen." (Sure 25, 77)

---

[5] Buharî, Cihad: 134; Müsned, 4:410, 418.

Was nichts anderes besagt als: „Was hättet ihr für einen Wert, wenn eure Gebete nicht wären."

Da die Erschaffungsgründe der Menschen ihre aufrichtigen Gebete sind und die Gebete einer der Gründe der Krankheit darstellen, sollte man aus dieser Sicht nicht klagen, sondern Gott danken. Der Strom des Gebets, der durch die Krankheit angefangen hat zu fließen, sollte man nach der Genesung nicht versiegen lassen.

13. Krankheit klärt und bringt den Reichtum des Jenseits

Oh du über deine Krankheit dich beklagender Armer!

Krankheit ist für manche ein wertvoller Schatz und ein gewichtiges Gottesgeschenk. Jeder Kranke darf sich das in dieser Hinsicht vorstellen.

Der Todeszeitpunkt ist nicht voraussehbar. In seiner Weisheit hält Gott den Menschen, um ihn vor völliger Hoffnungslosigkeit und absoluter Lethargie zu schützen und außerdem um sein Diesseits und Jenseits zu bewahren, zwischen Hoffen und Bangen. Aus diesen Gründen ist der Todeszeitpunkt verborgen.

Da es so ist, kann der Tod jederzeit eintreffen. Wenn er den Menschen in Lethargie vorfindet, kann es seinem jenseitigen Leben viel schaden.

Krankheit vernichtet die Lethargie, die Ignoranz und Gleichgültigkeit, und lässt an das Jenseits denken und an den Tod erinnern. Auf diese Weise bereitet sie vor.

Manchmal kann man daher so den Reichtum, wofür man normalerweise 20 Jahre brauchen würde, in 20 Tagen verdienen.

Kurz gefasst: Wir hatten unter uns zwei Freunde, zwei junge Männer. Der eine war Sabri aus Ilama, der andere Mustafa Vezirzade aus Islamköy.

Obwohl sie unter meinen Schülern nicht zu den Aktivsten gehörten, sah ich, dass sie in den Glaubensdingen in der spirituellen Welt zu den Vordersten zählten, und ich wusste nicht warum. Nach ihrem Tod verstand ich es.

Die Beiden hatten eine schwere Krankheit. Durch die klärende Wirkung dieser Krankheit standen sie im Vergleich zu anderen Jungen, die ihre Pflichten vernachlässigten, in wertvollen Diensten. Sie waren im Dienste der höchsten Sache.

Hoffentlich haben die Erschwernisse von zwei Jahren Krankheit ihnen Millionen glücklicher Jahre beschert.
Warum meine Gebete um Genesung für sie in dem Sinne nicht erhört wurden, verstehe ich jetzt. Aus der Sicht der Welt wurden sie gewissermaßen ein Fluch. Mögen darum meine Gebete für ihr jenseitiges Leben bei Gott angenommen sein.
Ich bin überzeugt, dass diese zwei Personen den Gewinn, den man durch aufrichtige Arbeit in zehn Jahren verdient hätte, gefunden haben.
Wenn beide wie manche Jugendliche im Vertrauen auf ihre Gesundheit und Jugend sich in Lethargie und Ausschweifung begeben hätten und der Tod sie mitten in ihren Sünden ergriffen hätte, hätten sie statt ihres Lichtschatzes im Grab, ihr Grab voll mit Nestern von Schlangen und Skorpionen.
Wenn die Krankheiten solche Vorteile haben, sollte man sich nicht über sie beklagen, sondern mit Standhaftigkeit und Geduld dankbar auf Gottes Barmherzigkeit vertrauen.

14. Sie werden sehender sein als die ehemals Sehenden auf der Welt.

Oh Mensch, dessen Auge verschleiert wurde!
Wenn du wüsstest, was für ein geistiges unbeschreibliches Sehen und welches Licht sich hinter diesem Schleier befinden, würdest du dich hunderttausendmal bei Gott bedanken.
Zur besseren Erklärung dieses Heils werde ich dir diese Begebenheit erzählen.
Die Tante Süleymans aus Barla, der seit acht Jahren mein treuester Schüler war, erblindete. Diese treuherzige Frau hatte so viel inniges Vertrauen zu mir, dass sie mich beim Hinausgehen aus der Moschee nach dem Gebet abpasste und mich um ein Gebet bat, dass sie ihr Augenlicht wieder erlange. Daraufhin habe ich bei Gott für diese Frau um ihrer Frömmigkeit willen gebetet. Am zweiten Tag kam ein Augenarzt aus Burdur und behandelte die Augen dieser Frau. Daraufhin konnte sie wieder sehen. Nach vierzig Tagen schlossen sich ihre Augen jedoch wieder. Ich bedauerte das sehr und betete viel für sie. Ich hoffe meine Gebete wurden im Hinblick auf das Jenseits

erhört, ansonsten wären meine Gebete ein falsches Gebet für sie gewesen, denn sie hatte noch vierzig Tage zu leben, danach starb sie.
Sie hätte die grünen Berge Barlas vierzig Tage mit ihren alten Augen betrachten können. In ihrem Grab jetzt hat sie stattdessen dafür vierzigtausend Tage des Sehens der Berge des Paradieses gewonnen, da sie aufrichtig gläubig und rein war.
Ja eine Gläubige oder ein Gläubiger, der ohne Augenlicht ins Grab steigt, wird im Vergleich zu anderen Toten, das Licht des Jenseits mehr genießen.
So wie wir auf dieser Welt viele Dinge sehen und Blinde sie nicht sehen, werden Blinde auf dem Friedhof, im Grab, wenn sie gläubig waren, entsprechend sehender sein.
Sie sehen durch eine ArtFerngläser die Gärten des Paradieses dargeboten in allen Dimensionen.
So ist es, obwohl du unter der Erde bist, hast du die Sehfähigkeit für das Paradies und unter dem Schleier deiner blinden Augen kannst du dies mittels Standhaftigkeit und Dankbarkeit finden.
Der wahre Augenarzt, der fähig ist den Schleier vor deinen Augen zu entfernen, ist die Weisheit des Korans.

15. Der Tod durch manche Krankheiten führt zum Erlangen der Stufe der Gefallenen

Oh jammernder Kranker, der du seufzst!
Seufze nicht aufgrund des Hinsehens auf die Symptome deiner Krankheit. Schau auf den tieferen Sinn. Wenn diese Krankheit keinen schönen tiefen Sinn hätte, hätte sie der barmherzige Schöpfer seinen geliebten ihn anbetenden Menschen nicht gegeben.
Es gibt einen Hadith[6], der besagt: Diejenigen, die am meisten mit Leid und Unglück überzogen werden, sind die besseren und reiferen Menschen.
An erster Stelle kommt der Gesandte Hiob (Eyyub), dann die anderen Gesandten, dann die Weisen, dann die sündenfreien reinen Menschen - sie haben alle Krankheiten, von denen sie betroffen waren, als Geschenk des

---

[6] el-Münâvî, Feyzü'l-Kadîr, 1:519, no: 1056; el-Hâkim, el-Müstedrek, 3:343; Buharî, Merdâ: 3; Tirmizî, Zühd: 57; İbni Mâce, Fiten: 23; Dârimî, Rikâk: 67; Müsned, 1:172, 174, 180, 185, 6:369.

Barmherzigen gesehen und dementsprechend ertragen. Mit Geduld und Dankbarkeit betrachteten sie es als eine Art Läuterung Gottes.

Oh du jammernder Mensch, wenn du dich dieser Karawane der Erleuchteten anschließen willst, danke mit Geduld. Wenn du dich beklagst, werden sie dich in ihre Karawane nicht aufnehmen. Du fällst in die Grube der Ignoranten und wirst auf dunklen Wegen gehen.
Ja es gibt etwelche Krankheiten, wenn sie mit dem Tod enden, ist es ähnlich dem geistigen Märtyrertum, mit dem man die Stufe der Gefallenen erreicht.
Kurz gesagt: Der Tod durch Krankheiten, die mit dem Gebären zusammenhängen, durch Epidemien und durch Krankheiten ähnlicher Art lässt den Grad der Stufe des Velayet, die unterhalb der, der Gottesgesandten liegt, erreichen.
Außerdem, da die Krankheit die Liebe und Beziehung zur Welt schwächt, wird die schmerzhafte Trennung und das Sterben für den Weltbewohner etwas erleichtert und manchmal sogar gut und willkommen geheißen.

16. Krankheit befreit von Arroganz und lehrt menschliches Mitgefühl

Oh Kranker, der du dich über die Bedrückung beklagst!
Krankheit mahnt zu Respekt und Rücksicht, was im gesellschaftlichen menschlichen Zusammenleben wichtig und sehr erstrebenswert ist. Das tut die Krankheit indem sie die Menschen von der zu Unbarmherzigkeit, Rohheit und Herzlosigkeit führenden Arroganz befreit.
Dazu der Koranvers 96, 6-7:

> Zweifellos, der Mensch, der sich fern von der Bedürftigkeit sieht, wird unversehens maßlos.

Dies besagt: Der Egoismus, der aus der Arroganz durch Gesundheit und Wohlbehagen kommt, lässt Viele menschliches Mitgefühl ignorieren, so dass sie weder die nötige Barmherzigkeit gegenüber den Kranken und von Unglück Betroffenen spüren noch Mitleid für sie haben. Erst sobald der Mensch krank wird, versteht er seine Schwäche, seine Unzulänglichkeit.
Und alsdann hört er auf, auf seine Mitmenschen herabzusehen, fängt an sie zu respektieren. Gegenüber denen, die ihm helfen und ihn besuchen verspürt er dieses mitmenschliche, zuneigende Gefühl der Anerkennung.

Das Mitgefühl, das Mitleid für andere Menschen, die Anteilnahme, das Mitempfinden des vom Unglück Betroffenen sind Eigenschaften des Islam.
Durch Vergleich mit sich selbst und seinem Gewissen kann der Mensch nachempfinden und volles Mitgefühl und Anteilnahme für andere aufbringen. Folglich und somit, wenn er dazu imstande ist, hilft er, solidarisiert sich. Wenn er das nicht kann, betet er. Wenn er das auch nicht kann – geht er zum Besuch, um sein oder ihr Befinden zu erfragen, was Sunna ist und wofür er Lohn erhält.

17. Der Stellenwert der Fürbitten der Kranken und des sich Kümmerns um Kranke

Oh Mensch, der sich beschwert, weil er wegen Krankheit nichts Nützliches und Gutes machen könne!
Bedanke dich lieber! Denn das Tor zum Öffnen besserer Dinge ist die Krankheit. Die Krankheit lässt immer dem Kranken sowie denen, die ihn pflegen, guten Lohn zukommen und ist das beste Medium zur Erhörung des Gebets.
Für die Gläubigen, die sich um die Kranken kümmern, gibt es einen besonderen Lohn, weil das sich Erkundigen über das Wohlbefinden der Kranken, sie zu besuchen ohne den Kranken dabei zu belästigen, wichtige Sunna[7] ist. Desgleichen besagt ein anderer Hadith[8]: „Um die Fürbitte der Kranken sollte man sich bemühen, denn ihre Gebete werden erhört."
Wenn der Kranke ein Elternteil ist oder zu den Verwandten zählt, ist ihn zu pflegen ein gewichtiges Gebet und eine wichtige, große Wohltat.
Die Gefühle der Kranken, die ihre Herzen erfreuen, wecken, sie froh stimmen, ihnen Trost spenden stellt eine große Almosengabe, eine große Spende dar. Glücklich das Kind, das in Krankheit die empfindlichen Herzen seiner Eltern zufrieden stellt und deren Gebete empfängt.
Die Barmherzigkeit der Eltern ist im menschlichen Zusammenleben eine lobenswerte Tatsache. Sie von den Kindern erwidert zu bekommen mit ebensolchem Respekt und Zuwendung in Zeiten deren Krankheit ist auch eine Sache, die die Größe der Menschlichkeit zeigt, ein dankbares Verhalten,

---

[7] el-Münâvî, Feyzü'l-Kadîr, 2:45, no: 1285.
[8] İbni Mâce, Cenâiz: 1; Deylemî, Müsnedü'l-Firdevs, 1:280.

ein Bild der Treue, das auch die Engel bewundernd anerkennen. Es entstehen Genüsse, die in den Zeiten der Krankheit den Schmerz und das Leid lindern und durch Mitleid und Mitgefühl in wohltuende Wärme verwandeln.
Ja der Stellenwert des Gebets der Kranken ist eine wichtige Sache. Ich betete seit dreißig Jahren wegen meines Rheumas im Rücken. Später begriff ich. Diese Krankheit wurde mir wegen des Gebets gegeben. Und ein Gebet hebt das andere Gebet nicht auf. Das habe ich verstanden. Der Sinn meines Gebets war jenseitsbezogen.[9]
Da die Krankheit selbst eine Art Gebet ist, sieht es seine Unsinnigkeit und wendet sich Gottes Antlitz noch mehr zu.
Obwohl seit dreißig Jahren meine Gebete um Genesung nicht erhört wurden, habe ich nie daran gedacht sie aufzugeben. Krankheit ist Zeit des Gebets und Heilung nicht das Ergebnis des Gebets.
Falls Gott, der Barmherzige Heilung gibt, dann gibt Er sie aus seiner Großzügigkeit. Wenn das Gebet auch nicht erhört wird wie wir wünschen, können wir nicht sagen, dass es abgelehnt wurde. Gott der Allweise weiß, was für unseren Vorteil besser ist und das gibt Er uns.
Unsere Gebete, die die Welt betreffen, nimmt Er zu unserem Vorteil für das Jenseits an.
Wie auch immer, durch das Geheimnis der Krankheit, gewinnt das Gebet an Aufrichtigkeit. Besonders durch diese Schwäche, Bedürftigkeit, Unzulänglichkeit kommt das Gebet der Erhörung nahe bzw. es ist wahrscheinlich, dass es erhört wird.
Da die Krankheit Quelle solch eines Gebetes ist, sollten alle Gläubigen, die Kranken und ihre Pfleger dieses Gebet nutzen.

18. Inwiefern Klage ungerechtfertigt ist und Undankbarkeit heißt

Oh du vom Danken zum Klagen übergegangener Kranke!
Klage muss von Rechts wegen kommen. Also, welche Rechte sind dir beschnitten worden, dass du dich beklagst? Du hast so viele Dankverpflich-

---

[9] Fußnote S. Nursi: Manche Krankheiten sind für das Gebet da. Und wenn die Krankheit verschwinden würde, dann würde die Ursache des Gebets sich selbst vernichten. Das ginge ja nicht.

tungen, denen du nicht nachgekommen bist. Das Recht deines Schöpfers bleibst du schuldig und in unrechter Weise beklagst du dich.
Du hast keinen Anspruch auf diejenigen zu sehen, die gesünder sind als du es bist, und dich danach zu beklagen. Vielleicht solltest du die ansehen, denen es schlechter geht als dir, damit du dich danach zum Danken veranlasst fühlst.
Wenn du eine gebrochene Hand hast, schau auf die, die keine Hände haben. Wenn du ein Auge verloren hast, schau auf den, der alle beide nicht hat und danke Gott.
Es hat keiner recht auf die Gaben Gottes hochzusehen, die andere mehr haben, und sich anschließend zu beklagen. In einem Unglück hat man lediglich das Recht auf den zu schauen, der schlechter dran ist. Darauf wurde an anderer Stelle mit mehreren Beispielen eingegangen.

Eine Illustration um zusammenzufassen: Jemand lässt einen mittellosen Mann einen Turm, ein Minarett hochsteigen. Auf jeder Stufe bekommt er ein Geschenk überreicht. Auf der letzten Stufe erhält er das größte Geschenk. Der Geber, in der Erwartung von Anerkennung und Dankbarkeit, sieht wie diese freche Person jedoch alle Geschenke ignoriert, das welches er gerade bekommen hat und auch jedes andere Geschenk, das er auf jeder der Stufen erhielt.
Statt dankbar zu sein, schaut jener nach oben und sagt: „Wäre dieser Turm doch noch höher, dass ich noch höher steigen könnte!“ und so anfängt zu jammern, warum dieser Turm nicht so hoch wie dieser Berg oder jener andere Turm sei.
Ist solches Verhalten nicht eine Undankbarkeit und Ungerechtigkeit?

Dieser Mensch wurde aus nichts geschaffen. Er ist kein Stein geworden, ein Baum auch nicht, er ist kein Tier geblieben, sondern wurde Mensch und auch noch ein Glaubender und lange Zeit hat er ebenfalls Gesundheit und Wohlergehen besessen und genossen und vielerlei Gottesgaben erhalten.
Durch diverse Vorkommnisse zeigt er, dass er manche Gottesgaben der Gesundheit und des Wohlergehens nicht verdient hat.
Infolge seiner falschen Entscheidungen oder wegen Missbrauchs entgeht ihm möglicherweise das eine oder andere oder kann es aufgrund dessen nicht erlangen.

Darum sich beklagen und Ungeduld zeigen - Warum habe ich das verdient? Warum traf es mich? – auf derlei Art Gottes Haltung zu hinterfragen und zu kritisieren, der alles mit Sinn ausstattet und für einen Zweck erschafft, ist eine schlimmere geistige Krankheit als die körperliche Krankheit, die man hat. Als ob man mit einer gebrochenen Hand zuschlagen wolle, vermehrt man durch seine Klage seine Krankheit.
Vernünftiger wäre es, sich Gott zu ergeben gemäß dem Koranvers 2, 156: Wenn sie ein Unglück erfahren, sagen sie: „Wir sind Bedienstete Gottes und zu Ihm werden wir zurückkehren." darüber sich zu gedulden und der Krankheit ihre Aufgabe zu Ende bringen zu lassen.

19. Wider der Monotonie, dem Nichts den Genuss und Wert des Lebens erfahren

Alles ist schön, weil alles die gewaltigen großen Namen Gottes mit all ihren Auswirkungen präsentiert. In der Schöpfung ist das Feinste, Ausgezeichnetste und das an Schönem meist Beinhaltende das Leben. Das Spiegelbild des Schönen ist schön. Ein Spiegel, der Schönheiten reflektiert, ist schön. Der Spiegel, gleichgültig was er von dem Schönen einfängt, ist in Wahrheit schön, weil er die Kunst der Schönheiten der Namen Gottes reflektiert. Wenn das Leben in Gesundheit und in Wohl monoton ohne Unterbrechung laufen würde, würde in diesem Spiegelbild etwas fehlen.
Eventuell bedrückt es, da es nichts und eine Art Leere entstehen lässt.
Den Wert des Lebens setzt es herab und verwandelt den Genuss des Lebens in Bitternis.
Aus dieser Bitternis heraus, um sein Leben schnell zu verbringen, um die Zeit totzuschlagen, gibt der Mensch sich der Ausschweifung hin und verfällt in Maßlosigkeit.
Wie die Zeitdauer im Gefängnis, die man verabscheut und schnell hinter sich bringen will, will er diese wertvolle Lebenszeit schnell hinter sich bringen.
Durch Veränderungen und Bewegung sowie in deren verschiedenen Erscheinungsformen zeigt das Leben seinen Wert, baut es seinen Wert auf und teilt die Wichtigkeit von Lebenszeit und Lebensgenuss mit.

Selbst jemand in Bedrängnis und im Leid will nicht, dass sein Leben einfach so vergeht. Er seufzt nicht, dass die Sonne noch nicht untergegangen oder die Nacht noch nicht vorbei ist.
Ja, wenn du einen Reichen und ohne Beschäftigung auf seinem bequemen Sofa in seinem perfekten Umfeld einmal fragen würdest „Wie geht es dir", wird er sagen: „Mensch, die Zeit vergeht nicht! Komm, wir spielen." Oder er sagt: „Um die Zeit zu vertreiben, spielen wir das oder etwas anderes." In dieser Art wirst du ihn reden hören.
Oder du wirst ihn wegen dem aus seinen unendlichen Wünschen kommenden Begehren sagen hören: „Das fehlt, jenes fehlt, wenn ich lieber das gemacht hätte." Solche Klagen wirst du vernehmen.
Wenn du aber einen sorgenvollen von Mühsal geplagten Menschen fragst „Wie geht es dir", wird er dir, wenn er vernünftig ist, antworten: „Gott sei Dank. Es geht mir gut. Wenn dieser Tag nur nicht so schnell vorüber wäre, dass ich meine Arbeit zu Ende bringen könnte. Die Zeit vergeht so schnell, die Zeit hält nicht an. Ich habe es ein bisschen schwer. Aber das geht auch vorüber. Alles geht schnell vorbei."
Das würde er mit Bedauern sprechen und auf diese Weise zu verstehen geben, wie wertvoll die Lebenszeit ist.
So ist es. Den Genuss und den Wert des Lebens begreift und erkennt man erst durch Arbeit und Erschwernisse. Bequemlichkeit und Gesundheit verbittern das Leben und man wünscht sich, dass das Leben schnell vorüber ginge.

Kranker Bruder, wisse dies! Wie in anderen Schriften schon darauf eingegangen wurde und ausgeführt ist, ist im Grunde genommen die Basis des Unheils, des Unglücks sogar der Sünden die Leere, das Nichts. Das Leere, das Nichts ist Unheil und Düsternis.
Stete Bequemlichkeit und Stillstand ist nahe dem Nichts, schwindet ins Nichts.
Die Zweifelhaftigkeit, Unbestimmtheit in diesem Nichts gibt Bedrückung. Die Aktivität, Veränderung hat Substanz und baut Existenz, Dasein auf. Dieses Dasein ist werthaft, ist Klarheit, Bestimmtheit, ist Licht. Das Gegenteil vom Nichts ist Fülle (Gutes, Segen). Stillstand befördert das Verschwinden, ruft das Vergehen hervor. Bewegung, Veränderung baut etwas auf, dass etwas entsteht.

Wenn dies Tatsache und Realität ist, ist die Krankheit in dir, um den Wert des Lebens zu veredeln, zu verstärken, zu entwickeln. Um die ganze im Körper befindliche Ausstattung um das befallene Organ herum zum Aushelfen zu veranlassen und dabei die Künste des Allweisen vorzuführen und um unter anderem viele andere Aufgaben zu erledigen, ist sie als Gast geschickt. Hoffentlich erledigt sie ihre Aufgabe schnell und geht. Dem Wohlbefinden sagt sie: Bleib an meiner Stelle und erledige meine Aufgabe. Hier ist dein Haus. Bleib wohl.

20. Für jede Krankheit gibt es ein Heilmittel

Oh du nach einem Heilmittel suchender Kranke!
Es gibt zwei Arten von Krankheiten. Die eine ist real, die andere Einbildung. Für den realen Teil hat Gott, der Heilende, in der Apotheke dieser Erde für jedes dieser Leiden ein Mittel geschaffen. Diese Mittel verlangen diese Leiden, setzen diese Leiden voraus. Und für jede Krankheit ist ein Heilmittel vorhanden.[10] Die Arzneien für die Therapie einzunehmen und anzuwenden ist legitim und obligat. Die tatsächliche Wirkung aber, das sollte man wissen, kommt von Gott. Er hat dir das Leid gegeben, Er gibt dir auch das Heil.
Man sollte sich an die Ratschläge der Fachärzte und der Ärzte mit Pflichtbewusstsein halten. Ihre Ratschläge einzuhalten ist heilsam, weil die meisten Krankheiten von Missbrauch, von Übertreibung, von Unachtsamkeit, von Unmäßigkeit, Verschwendung kommen. Der pflichtbewusste Arzt wird dir die erlaubten Grenzen anraten und dir von diesen Übertreibungen abraten. Er tröstet und wegen des Vertrauens auf diese Ratschläge und diesen Trost ist der Kranke in seiner Bedrückung erleichtert und fühlt sich wohler.
Wenn die Krankheit auf Einbildung beruht, ist es wirksame Arznei, dass man ihr keine Wichtigkeit beimisst. Je wichtiger man sie hält, desto mehr bläht sie sich auf. Wenn man sie für unwichtig hält, dann verringert sie sich und verschwindet letztendlich.

---

[10] Das heißt und impliziert: Krankheiten sind Ansporn nach diesen Heilmitteln zu suchen. Sie bieten darum in der Hinsicht eine weite Entwicklungsmöglichkeit, ein Forschungsgebiet der Menschen, sei es in der Erforschung der Funktion der menschlichen Anatomie wie auch für Heilmittel usw.

Es ist wie wenn man einem Wespenschwarm zu nahe kommt und dadurch provoziert. Wenn du sie ignorierst und dich ihm nicht weiter näherst, gehen sie weg. Auch wie ein sich bewegendes Seil in der Dunkelheit wie ein Gespenst aussieht und einem, der sich irrt, einen Schrecken und Angst einjagt und zum Wegrennen veranlasst, wenn er daran denkt. Wenn er es für unwichtig hält, sieht er, dass es ein einfaches Seil ist, und lacht über seine Angst.
Wenn diese eingebildete Krankheit länger anhält, verwandelt sie sich in eine reale Krankheit. Die Einbildung bei nervösen überreizten Menschen ist eine schlimme Krankheit, denn aus einem Korn macht sie eine Kuppel (*oder wie man hierzulande sagt: Sie macht aus einer Mücke einen Elefanten.)*.

21. Krankheit um Pause einzulegen und um das Mitgefühl der Menschen neu zu erleben

Oh kranke Schwester, oh kranker Bruder!
Deine Krankheit ist mit Schmerzen behaftet. Aber es kommt dir eine geistige Freude zu Gute, die deine Schmerzen herabmindert.
Wenn du noch deine Eltern und Verwandte hast, erlebst du, dass du die vergessene Barmherzigkeit, Zuwendung und Annehmlichkeit, die du erfahren hast, wieder erlebst.
Viel Liebe und Freundschaft, die in den Hintergrund geraten sind, kommen wieder durch diese Krankheit zum Vorschein. Die Schmerzen wiegen dem gegenüber nicht viel.
Die Personen, deren Lob und Anerkennung zu verdienen du dich bemüht hast, warten dir jetzt auf. Du bist jetzt der, dem man zu Diensten ist.
Das Mitleid und die Barmherzigkeit der Menschen sind bei dir und sie sind dir helfende und mitfühlende Freunde geworden.
Von deiner vielen Arbeitslast entspannst du dich, ruhst dich aus, legst eine Pause ein.
Zweifellos, diese im Vergleich geringen Schmerzen gegenüber diesem Balsam für deine Seele sollten dich nicht zum Klagen, sondern zum Danken motivieren.

22. Die Gabe zweier spiritueller Wege

Oh von schwerer Krankheit und Lähmung gezeichneter Bruder!
Ich gebe dir frohe Botschaft. Solche durch Schlaganfall oder Ähnlichem hervorgerufene Lähmung ist von gläubigen Menschen immer als ein Segen angesehen worden.
Das habe ich von vielen weisen Menschen bestätigt bekommen. Zuvor wusste ich darum nicht. Dieses Geheimnis und dessen Deutung kam mir wie folgt ins Herz.
Die Gottesleute haben, um Gott zu erlangen und um sich vor der Welt zu retten für das ewige Glück und Heil im Jenseits, zwei Wege verfolgt.
Der erste ist der ständige Gedanke an den Tod, an das Vergehen. Nämlich, sie haben mit dem Bewusstsein der Vergänglichkeit der Welt und dem Wissen, ein wichtiger Gast mit vielen Aufgaben auf dieser Welt zu sein, sich für das ewige Leben angestrengt.
Zweitens: Sie haben sich von blinden Emotionen und Egoismus zu befreien versucht. Mittels Strapazen versuchten sie sich dessen zu entledigen und die Selbstsucht abzutöten.
Du, der du die Hälfte deines Körpers und dessen Wohlbefinden verloren hast!
Ohne dass du es gewollt hättest, wurden dir diese zwei besagten Gründe gegeben.
Der Zustand deines Körpers zeigt dir ständig die Vergänglichkeit der Welt. Die Welt kann dich nicht mehr in ihren Würgegriff nehmen. Gedankenlosigkeit kann deine Augen nicht mehr verschließen. Als halber Mensch kannst du weder von deinen selbstsüchtigen Gelüsten noch von diesen niederen Beweggründen vereinnahmt werden. Insofern und somit hast du dich von deinem Egoismus befreit.
Einem Gläubigen mit dem Geheimnis des Glaubens, der Gottergebenheit und dem Vertrauen auf Gott kann diese Krankheit in kürzester Zeit den Lohn bescheren wie es die Erschwernisse dieser gottgefälligen Weisen tun.
In dem Fall ist auch diese Krankheit recht preiswert.

23. Da Er der Barmherzige ist, schaut alles auf dich

Oh der du einsam bist und niemanden mehr hast!
Allein in der Fremde ziehst du durch deine Krankheit selbst die Aufmerksamkeit und das Mitleid der härtesten und kältesten Herzen auf dich.
Wenn es so ist, wie kann der, der in allen Koransuren mit im Namen des Barmherzigen, Allgütigen Gottes beginnt und der so auf diese Art mit all dieser Barmherzigkeit sich uns vorstellt, alle Mütter mit dieser Barmherzigkeit ausbildet, der in jedem Frühjahr die Welt neu mit seinen Gaben füllt und sein Paradies mit all seinem Inhalt als Ausdruck seiner Barmherzigkeit für uns bereithält – nicht auf dich in deinem Glauben zu einem Barmherzigen Gott schauen.
Durch die bemitleidenswerten Rufe deiner Krankheit in deiner Einsamkeit zieht es sicherlich und auf alle Fälle Seine Aufmerksamkeit auf sich.
Da es Ihn gibt und Er auf dich schaut, schaut alles auf dich.
In der Tat ist derjenige allein und einsam, der nicht mit Gottglaube auf Gott vertraut, sich nicht an Gott lehnt und dem keinen Wert beimisst.

24. Krankheit bei Kindern und das Geheimnis der Geschwisterlichkeit im Glauben

Ihr armen Kranken und ihr, die ihr die Kranken, die unschuldigen Kinder, die Alten, die wie die Kinder unschuldig sind, pflegt!
Vor euch liegt ein gewichtiger Gewinn für das Jenseits. Versucht mit allem Einsatz diesen Gewinn zu machen. Die Krankheiten dieser unschuldigen Kinder sind für diese zarten Körper eine Vorbereitung für die kommenden Erschwernisse auf dieser Welt. Um ihn so zu stärken, sind sie eine Impfung und eine göttliche Erziehung. Sie sind für die Welt der Kinder voll mit vielen Weisheiten. Für ihre Seelen und ihre Entwicklung bildet sich eine Basis. Anstatt der Tilgung der Sünden wie bei Erwachsenen kommen diese Wohltaten den Eltern zu Gute und werden ihnen angerechnet, insbesondere der Mutter, da sie ihre Gesundheit für die des Kindes opfern würde. Durch das Zeugnis der Leute der Weisheit ist dies allgemein bekannt.

Die Alten zu pflegen, besonders ihre Fürbitten und Gebete zu erhalten, sie zufrieden zustellen und sie zu bedienen ist, neben dem großen Lohn, im Diesseits und Jenseits eine Quelle der Glückseeligkeit.
Dass dies so ist, ist durch mannigfache Überlieferungen und historischen Tatsachen belegt. Ein Sohn wird auf die Weise, wie er seinen Vater behandelt, auch von seinem Sohn behandelt. Und ein Kind, das seine Eltern kränkt, erfährt neben der Strafe des Jenseits auf dieser Welt viel Unglück. Durch viele Vorfälle ist dies belegt.
Nicht nur den Alten, dem Einsamen, dem Verwandten, sondern allen Kranken, die Hilfe brauchen, sollte man von Herzen helfen. Das bedingt das Islamsein und das Geheimnis der Geschwisterlichkeit im Glauben.

25. Die wahre Arznei

Oh ihr kranken Geschwister! Wenn ihr ein Heilmittel wollt, das allen Leiden wahres Mittel ist, wenn ihr ein genussvolles heilsames Getränk wünscht, dann entwickelt euren Glauben - mit Gebet, mit Nachsinnen, mit Reue, mit gottgefälligem Leben.
Der Trank des Glaubens, welcher Allheilmittel ist - diese Arznei des Glaubens wendet an.
Ja durch zu viel Liebe und Interesse für diese Welt, haben die Leute derer, die die Augen verschließen, eine geistige Krankheit so groß wie die Welt.
Der aufrichtige Glaube stärkt und hilft der durch weltliche Schläge verwundeten Seele und dem Körper und bietet wahre Heilung und Heilmittel, so dass sie von all diesen Schmerzen und Leiden befreit werden.
Das haben wir in vielen unseren Schriften aufgezeigt. Um euch nicht länger zu langweilen, möchte ich hier abschließend zusammenfassen.
Die Arznei des Glaubens zeigt seine Wirkung im Nachkommen der Pflichten. Der Maßlosigkeit, der Ignoranz, dem Egoismus, dem unmäßigen Nachgehen der Gelüste wird entgegengewirkt.
Da die Krankheit den Schleier der Ignoranz aufhebt, wird diese Gier gebrochen und hinter der bloßen Befriedigung der Gelüste herzulaufen wird verhindert. Nehmt diesen Vorteil an!
Gebraucht die wahren gesegneten Arzneien und erleuchtenden Weisheiten in der Selbsterkenntnis, in der Aufrichtigkeit und im Gebet.

Möge Gott euch Heilung geben und die Krankheit gegen eure Sünden anrechnen.

Amin, Amin, Amin

Und sie sagen: „Lob sei Gott, der uns hierher geleitet hat! Wir hätten unmöglich die Rechtleitung gefunden, hätte uns Gott nicht rechtgeleitet. Die Gesandten unseres Herrn sind wirklich mit der Wahrheit gekommen."
(Koran 7, 43)

Sie sagen: „Preis sei Dir! Wir haben kein Wissen außer dem, was du uns gelehrt hast. Du bist der, der alles weiß und weise ist."
(Koran 2, 32)

Bibliographie

'Abd al-Hamid, M. "The Theory of Knowledge in the Qur'an." In *The Fourth International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi. A Contemporary Approach to Understanding the Qur´an: The Example of the Risale-i Nur* (Istanbul: Sözler Publications, 2000).

'Abdel Rahman, T. *Tajdid al-manhaj fi taqwim al-turath* (Casablanca: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1992).

Abu-Rabi', I. "The Concept of the Other in Modern Arab Thought: From Muhammad 'Abduh to Abdallah Laroui." *Islam and Christian-Muslim Relations,* Bd. 8 (1) 1997: 85-97.
----------. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Arab World* (Albany: State University of New York Press, 1996).

Ahmad, A. *An Intellectual History of Islam in India* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969).

Ahmad, F. "Ottoman Perceptions of the Capitulations, 1800-1914." *Journal of Islamic Studies*, Bd. 11(1), Januar 2000: 1-20.
----------. *The Making of Modern Turkey* (London, New York: Routledge, 1994).

Aitmatov, C. *The Day Lasts More than a Hundred Years*, übers. v. John French (Bloomington: Indiana University Press, 1983).

Akseki, A. H. *İslam Dini: İtikad, İbadet ve Ahlak* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1933).

Aktay, Y. *Body Text Identity: The Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey* (Unpublished Ph.D Dissertation, METU, 1997).

Albayrak, A. *Sosyal Değişme Acısından Cemaat Kavramı: Bediüzzaman ve Nurculuk Örneği*, Unveröffentlichte Magisterarbeit, Marmara Universität [Istanbul], 1999).

Ali, Y. *The Interpretation of the Holy Qur'an with full Arabic text* (Lahore: Ashraf Press, 1975).

Amin, S. *Eurocentrism* (New York: Monthly Review Press, 1989).

Anderson, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991).

Anderson, P. "The Antinomies of Antonio Gramsci." *New Left Review*, Nr.100, 1977.

Arai, M. "An Imagined Nation: The Idea of the Ottoman Nation as a Key to Modern Ottoman History." *Orient*, Bd.. 27, 1991.

Atsız, N. *Türk Ülküsü* (Istanbul: Irfan, 1992).

Aydelott, S. "Memories of Faiz." *Alif: Journal of Comparative Poetics*, Nr. 18, 1998.

Aydın, M. *Alemden Allaha* (Istanbul: Ufuk Kitapları, 2000).
----------. *İslamın Evrenselliği* (Istanbul: Ufuk Kitapları, 2000).
----------. *İslam Felsefe Yazıları* (Istanbul: Ufuk Kitapları, 2000).
----------. "Middle East: Ethical Traditions in the Ancient" in *Encyclopedia and Ethics*, Hrsg. L. C. Berker (New York, London: Gorland Publishing Inc., 1992).
----------. *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 3te Auflage., 1992).

Ayoub, M. *Redemptive Suffering in Islam* (The Hague: Mouton, 1978).
Badıllı, A. *Bediüzzaman Said-i Nursî—Mufassal Tarihçe-i Hayatı* (Istanbul: Çalış Ofset, 1998).

Bariş, F. *Maskeli Balo: Medyatik Bir Infazin Anatomisi* (Istanbul: Timaş Yayinları, 1999) .

Barkun, M. *Crucible of the Millennium: The Burned-over District of New York in the 1840s* (Syracuse: Syracuse University Press).

Basit, M. "Said Nursi's Approach to the Stories of the Qur'an." In *The Fourth International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi. A Contemporary Approach to Understanding the Qur'an: The Example of the Risale-i Nur* (Istanbul: Sözler Publications, 2000).

Baumer, F. *Religion and the Rise of Scepticism* (New York: Harcourt, Brace, 1960).

Beki, N. *Bediuzzaman Said Nursi'nin Eserleri* (Istanbul: Timaş, 1999).

Belge, M. "Fethullah Gulen" *Radikal Daily*, 20 & 27 Juni 1999, Istanbul.

Berger, P. *The Social Reality of Religion* (London: Faber and Faber, 1973).

Berk, B. *Hakkın Zaferi İçin* (Istanbul: Yeni Asya, 1972).

Berkes, N. *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964).
----------. *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (Istanbul: Doğu-Batı Yayınları, n.d.).

Bhabha, H. *Nation and Narration* (London: Routledge,1990).

Bhargava, R. ed. *Secularism and its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998).

Bilici, M. "İthal İkame Oryantalizminin Krizi (II): İslamcılık Bitti mi?" *Birikim*, Nr.: 131, pp. 32-44.
----------. "İçselleştirilmiş Ötekilik ve Herşey Olarak İslam." *Birikim*, Nr.: 113.

Bolay, S. H. *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi* (Ankara: Akcağ, 1995).

Bouguenaya, Y., Metin Karabaşoğlu, Senai Demirci. *Bilimin Öteki Yüzü* (Istanbul: İz Yayıncılık, 1991).

Bozdağ, M. "Mutlak Gerçeklik Yolunda Bilim ve Din." *Köprü*, No: 53, Winter 1996, pp. 90-98.

Bozdogan, S. und Resat Kasaba, eds. *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (Seattle: University of Washington Press, 1997).

Bruinessen, M. *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, 2nd edition (London: Zed Press, 1992).

Brummett, P. *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press, 1908-1911* (Albany: State University of New York Press, 2000).

Burns, J. tr. und ed. *Theological Anthropology* (Philadelphia: Fortress Press, 1981).

Burrell, D. B. und Nazih Daher, tr. *Al-Ghazali: The Ninety-Nine Beautiful Names of God* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1995).

Butterworth C. und I. William Zartman, eds. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Bd. 524, November 1992.

Can, E. *Fethullah Gülen Hocaefendi ile Ufuk Turu* (Istanbul: AD Yayincilik, 1997).

Canan, I. "Bediuzzaman Said Nursi's view of Civilization." In Şerif Mardin, et al., *Bediuzzaman Said Nursî* (Istanbul: Sözler Publishing, 1993).

Chadwick, O. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

Chakrabarty, D. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

Cragg, K. *Alive to God: Muslim and Christian Prayer* (NY: Oxford University Press, 1970).

Çiftkaya, M. "Sekülerizasyonun Üç Halkası: Benlik, Tabiat ve Devlet." *Köprü*, Nr. 58, Frühjahr 1997.

Daghamin, Z. "Nursi's Method of Expounding the Qur'an's Miraculousness." In *Third International Symposium on Nursi 1995* [Eng. Übers.] (Istanbul: Sözler Publications, 1997).
----------. "The Aims of the Qur´an in the View of Said Nursi. An Analytical and Comparative Study." In *The Fourth International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi. A Contemporary Approach to Understanding the Qur´an: The Example of the Risale-i Nur* (Istanbul: Sözler Publications, 2000).

Deringil, S. "The Ottoman Origins of Kemalist Nationalism: Namik Kemal to Mustafa Kemal." *European History Quarterly*, Bd. 23 (1993).

Duquoc, C. *Ambiguite des theologies de la secularisation* (Paris: Duculot, 1972).

Dussel, D. *The Invention of the Americas: Eclipse of the 'Other' and the Myth of Modernity* (New York: Continuum, 1995).

Efendi, M. S. *Avrupa Risâlesi* (İstanbul: Takvimhâne-i Âmire, 1840).

Eickelman D. and Jon Anderson, eds. *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* (Bloomington: Indiana University Press, 1999).

----------. “Print, Islam, and the Prospects for Civil Pluralism: New Religious Writings and Their Audiences,” *Journal of Islamic Studies*, 8, Nr. 1 (Januar 1997): 43-62.

Eickelman, D. F. and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton University Press, 1996).
----------. “Islamic Religious Commentaries and Lesson Circles: Is There a Copernican Revolution?” *Aporemata*, 4.
----------. “Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies.” *American Ethnologist* 19, Nr. 4 (November 1992): 645-46.
----------. *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth Century Notable* (Princeton University Press, 1985).

Eisenstadt, S. *Japanese Civilization: A Comparative View* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

Elmandjra, M. *La decolonization culturelle: Defi majeur du 21eme siecle* (Marrakech [Morocco]: Editions Walili, 1996, und Paris: Futuribles, 1996).

Enayat, H. *Modern Islamic Political Thought* (Austin: University of Texas Press, 1982).

Erdoğan, L. *Küçük Dünyam* (Istanbul: AD Yayincilik, 1995).

Erickson, E. *Ordered to Die: A History of the Ottoman Army in the First World War* (Greenwood: Greenwood Publishing Company, 2000).

Erken, S. *Fethullah Gülen Cemaatı* (Unveröffentlichte Magisterarbeit, Ondokuz Mayıs Universitesi, 1995).

Esmer, Y. *Devrim, Evrim, Statuko: Turkiye'de Sosyal, Siyasal, Ekonomik Değerler* (Istanbul: Tesev, 1999).

Faroqhi, S. *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources* (Cambridge: University of Cambridge Press, 2000).

Foote, G. *Secularism Restated with a Review of the Several Expositions* (London: W. J. Ramsey, 1874).

Forgacs, D., ed. *An Antonio Gramsci Reader* (New York: Schocken Books, 1988).

Foucault, M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1995).

Friedman, F. *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought* (Montreal: McGill University Press, 1971).

Fukuyama, F. "Social capital, civil society and development." *Third World Quarterly* Bd. 22, Nr. 1 (2001).

Gay, P. *The Enlightenment: An Interpretation* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966).

Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi (Jahresberichte), 1997 (Istanbul: GYV Yayini, 1997).

Gellner, E. *Nations and Nationalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1983).

Ghazali, A. *The Book of Knowledge*, übers. Nabih Amin Faris (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1987).

Ghazali, A. H. *Ihya' 'Ulum al-Din* (Kairo: Dar al-Turath, 1968).

Gibb, H. *Modern Trends in Islam* (New York: Octogon Books, 1975).

Giddens, A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford: Stanford University Press, 1991).

Gilroy, P. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

Göle, N. "Snapshots of Islamic Modernities." *Deadalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Winter 2000, 91-118.
----------. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Michigan: The University of Michigan Press, 1996).
----------., ed., *Islamın Yeni Kamusal Yüzleri (Istanbul: Metis, 2000).*

Gramsci, A. *Selections from the Prison Notebooks* übers. (und herausgegeben) von Q. Hoare und G. N. Smith (New York: International Publishers, 1971).

Gülen, F. *Key Concepts in the Practice of Sufism* (Fairfax, VA: The Fountain, 1999).
----------. *Kitap ve Sünnet Perspektifinde: Kader* (Izmir: Baski, 1995).

----------. *Understanding and Belief: the Essentials of Islamic Faith* (Izmir: Kaynak, 1997).

Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambrdige: MIT Press, 1989).

Haddad, Y. "*Ghurba* as Paradigm for Muslim Life: A *Risale-i Nur* Worldview." *The Muslim World* Bd. 89, Nr. 3-4, 1999.
----------. "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival." In Voices of Resurgent Islam, Hrsg. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1983).

Hanioğlu, M. Ş. *The Young Turks in Opposition* (New York: Oxford University Press, 1995).

Harputi, A. *Târih-i İlm-i Kelâm* (Istanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1914).

Hasan, H. *Metaphysics of Iqbal* (Lahore: Muhammad Ashraf, 1973).

Hauerwas, S. *Vision and Virtue* (Notre Dame: Fides, 1974).

Hefner, R. W. "Multiple Modernities: Christianity, Islam and Hinduism in a Globalizing Age." *Annual Review of Anthropology*, 27 (1988): 83-104.

Heisenberg, Werner, *Physics and Philosophy: The Revolution of Modern Science* (New York: Harper Torchbooks, 1962).

Hijazi, S. "Bediuzzaman Said Nursi's Ideas on the Qur'an and the Book of the Universe." In *The Fourth International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi. A Contemporary Approach to Understanding the Qur'an: The Example of the Risale-i Nur* (Istanbul: Sözler Publications, 2000).

Hodgson, M. *The Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

Holyoake, G. *The Principles of Secularism* (London: Austin and Co., 1870).

Hourani, A. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798: 1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

Hujwiri, A. *The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, übers. v. Reynold A. Nicholson (Bombay: Taj Publications, 1999).

Hussain, J. "Messianism and the Mahdi." In *Expectation of the Millennium: Shiism in History*, Hrsg. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, und Seyyed Vali Reza Nasr (Albany: State University of New York Press, 1989).

Heyd, U. "The Ottoman 'Ulama and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II." In Albert Hourani, Philip S. Khouri, and Mary C. Wilson, Hrsg., *The Modern Middle East: A Reader* (Berkeley: University of California Press, 1993).

Ibn al-'Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyah* (Kairo: Bulaq, 1876).

Ibn Rushd, *Fasl al-maqal fima bayna al-hikmah wa'l shari'ah min ittisal*, Hrsg. George Hourani (Leiden: Brill, 1959).

İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Başhoca Ishak Efendi: Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989).

Imam Nawawi. *Imam Nawawi's Forty Hadith: Arabic Text, Translation and Notes* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996).

Imarah, M., ed. *al-M'ualaffat al-kamilah li'l Shaykh Muhammad 'Abduh*, Bd. 3 (Kairo: Dar al-Shuruq, 1995).

İnalcık, H. *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History* (Istanbul: The ISIS Press, 1995).

Iqbal, M. *Javid Nama* (London: George Allen and Unwin, 1966).
----------. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Javid Iqbal, 1960).

Isutzu, T. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill University Press, 1966).

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*, Bd. 1 (Istanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1919-20).
----------. "İslam'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelam," *Sebilürreşad*, XIV/344 (1915), 43-45.
----------. *Muhassalu'l-kelâm ve'l-hikme* (Istanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1918).

Jacobs, J. "The Dying of Death." *The Fortnightly Review* 66(1899).

Jilani, A. *Futuh al-Ghaib: The Revelations of the Unseen*, tr. M. Aftab Uddin Ahmad (New Delhi: Kitab Bhavan, 1990).

Kant, K. "What is Enlightenment?" In *Kant: Political Writings*, ed. Hans Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Kara, I. *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye* (Istanbul: Kitabevi, 1999).

Karabaşoğlu, M. "İslâmî Kesimin Devlet Tasavvuru: İdealler ve Gerçekler" *Birikim*, Nr. 125-126, Eylül-Ekim 1999.
----------. "Devletcilik: Bir Zihniyetin Anatomisi," *Köprü*, Nr: 58, Frühjahr 1997.
----------. "Bilime Nasıl Bakmalı?," *Köprü*, Nr.: 53, Winter 1996, pp. 3-13.
----------. *Risale Okumaları* (Istanbul: Zafer, 1998).

Kayali, H. *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (Berkeley: University of California Press, 1997).

Kirkinci, M. *Divine Determining and Man's Will*, übers. v. S. Vahide (Istanbul: Sozler, 1996).

Kinross, P. *Atatürk: The Rebirth of a Nation* (London: Phoenix Giant, 1995).

Kocoğlu, K. *Nursi ve Nurculuk* (Unveröffentlichte Magisterarbeit, Ankara Universitesi, Ilahiyat Fakültesi, 1996) 80-85.

Koçer, H.A. *Türkiye´de Modern Eğitim Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)* (Istanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991).

Kushner, D. *The Rise of Turkish Nationalism: 1876-1908* (London: Frank Cass, 1977).

Kuspınar, Bilal. "Nursi's Evaluation of Sufism." *Third Interntional Symposium on Bediuzzaman Nursi* (Istanbul: Yeni Asya, 1995).

Landau, J. M. "Maktab." In *Encyclopedia of Islam*, 2te Auflage, Bd. 6 (Leiden: E.J. Brill, 1990).

Leaman, O. "Nursi's Place in the Ihya' Tradition." *The Muslim World*, Bd. 89, 3-4: 314-24
----------. *Brief Introduction to Islamic Philosophy* (Oxford: Polity, 1999).

Legenhausen, G. “Notes towards an Ash’arite theodicy.” In *Religious Studies*, 24 (2) 1988: 259-261.

Lewis, B. *The Emergence of Modern Turkey* ((London: Oxford University Press, 1968).

Ma’sumi, M. “Ibn Bajjah.” In *A History of Muslim Philosophy*, Bd. 1, Hrsg. M. M. Sharif (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963).

Madan, M. “Secularism in Its Place.” In Rajeev Bhargava, Hrsg. *Secularism and its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998).

Mardin, Ş. “Religion and Secularism in Turkey.” In Albert Hourani, Philip S. Khouri, und Mary C. Wilson, Hrsg., *The Modern Middle East: A Reader* (Berkeley: University of California Press, 1993).
----------. *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press, 1989).
----------. “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?” *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Bd. 102(1), Winter 1973.
----------. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernizaiton of Turkish Political Ideas* (Princeton: Princeton University Press, 1962).

Martin, J. *Gramsci’s Political Analysis* (New York: St. Martin’s Press, 1998).

Massignon, M. *Essay on the Technical Language of Islamic Mysticism*, übers. v. Benjamin Clark (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997).

McClendon, J. *Ethics: Systematic Theology* (Nashville: Abingdon, 1986).

McLoud, A. *African-American Islam* (Routledge New York, 1995).

Melucci, A. *Nomads of the Present, Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society* (London: Hutchinson Radius, 1989).

Mermer, Y. “Materialist Science: The Negative Science,” *American Journal of Islamic Social Sciences*, Nr. 12:2, Summer 1995, pp. 255-6.
----------. “The Hermeneutical Dimension of Science: A Critical Analysis Based on Said Nursi’s Risale-i Nur”, *The Muslim World*, 89 (Juli-Oktober 1999), 270-296.

Misri, A. *The Reliance of the Traveller: A Classic Manual of Islamic Sacred Law*, tr. Noah Ha Mim Keller (Evanston: Sunna Books, 1993).

Mouffe, C. Ed., *Gramsci and Marxist Theory*, (London: Routledge, 1980).

Murata, S. und W. Chittick. *The Vision of Islam* (New York: Paragon House, 1994).

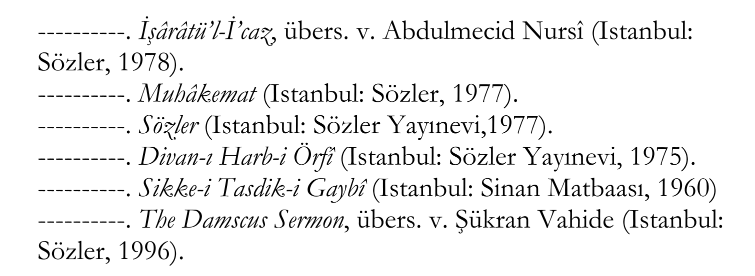
Nabrawi, K. *Dawr Kulliyat Risa'l al-Nur fi Yaqzat al-Umma* (Kairo: Dar al-Nashr, 1986).

Nadwi, A. *Islam and the World*, übers. v. Mohammad Kidawi (Kuwait: IIFSO, 1977).

Nereid, C. *In the Light of Said Nursi: Turkish Nationalism and the Religious Alternative* (Bergen 1997).

Nu'mani, S. *Ilm-i Kalam-i Jadid*, Pers. Übers. von M. Taki Fakhr Dai Kîlanî (Tehran: o.V., 1329).

Nursi, B. S. *The Flashes Collection*, übers. v. Şükran Vahide (Istanbul: Sözler Neşriyat, 2000).
----------. *al-Mathnawi al-'arabi an-nuri* (Istanbul: Sözler, 1999).
----------. *İsharat al-I'jaz fî Mazânn al-Îjaz,* tahqiq Ihsan Qasim al-Salihi (Istanbul: Sözler, 1999).
----------. *Epitomes of Light* (Izmir: Kaynak, 1999).
----------. *Mektubat* (Istanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1998).
----------. *The Rays Collection* (Istanbul: Sözler Publications, 1998).
----------. *Sayqal al-Islam*, (Istanbul: Sözler, 1998).
----------. *The Words* (Istanbul: Sözler Publications, 1998).
----------. *Letters* (Istanbul: Sözler Publications, 1997).
----------. *The Words*, 2 Bde. (Izmir: Kaynak, 1997).
----------. *The Flashes Collection* (Istanbul: Sözler Publications, 1995).
----------. *Risale-i Nur Külliyatı*, 2 Bde. (Istanbul: Yeni Asya Yayınları, 1994-1995).
----------. *Kastamonu Lâhikası* (Istanbul: Envar Neşriyat, 1994).
----------. *Kastamonu Lâhikası* (Istanbul: Sinan Matbaası, 1960).
----------. *Münâzarat* (Istanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1993).
----------. *al-Kalimat,* übers. v. Ihsan Qasim al-Salihi (Istanbul: Sözler Publishing, 1993).
----------. *al-Luma'at* (Istanbul: Sözler Publishing, 1993).
----------. *Hutbe-i Şâmiye* (Istanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1993).
----------. *İçtimaî Reçeteler*, Bd. 2 (Istanbul: Tenvir Neşriyat, 1990).
----------. *Barla Lâhikası* (Istanbul: Sözler Yayınevi, 1987).



----------. *İşârâtü'l-İ'caz*, übers. v. Abdulmecid Nursî (Istanbul: Sözler, 1978).
----------. *Muhâkemat* (Istanbul: Sözler, 1977).
----------. *Sözler* (Istanbul: Sözler Yayınevi,1977).
----------. *Divan-ı Harb-i Örfî* (Istanbul: Sözler Yayınevi, 1975).
----------. *Sikke-i Tasdik-i Gaybî* (Istanbul: Sinan Matbaası, 1960)
----------. *The Damscus Sermon*, übers. v. Şükran Vahide (Istanbul: Sözler, 1996).

Nygard, M. "The Muslim Concept of Surrender to God." *Word & World* 16:2(Frühjahr 1996).

Okay, M. O. *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti* (İstanbul: Dergah Yayınları, o.D.).

Olsen, T. "Silences: When Writers Don't Write." In Lewis H. Lapham und Ellen Rosenbush, Hrsg., *An American Album: One Hundred and Fifty Years of Harper's* (New York: Franklin Square Press, 2000).

Ormsby, E. *Theodicy in Islamic Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

Özervarlı, M. "Kalam in the Late 19th and 20th Centuries." *The Muslim World*, (89) 1, 1999: 91-92.
----------. "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar. Mehmed Şerafeddin'in 'İctimâî İlm-i Kelâm'ı," *İslâm Araştırmaları Dergisi* (Turkish Journal of Islamic Studies), 3 (1999), 157-170.
----------. *Kelâmda Yenilik Arayışları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1998).

Özdalga, E. "Worldly Asceticism in Islam Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism." *Critique*, Nr. 17, 2000.
----------. *modern türkiye' de örtunme sorunu resmi laiklik ve popüler islam* (Istanbul: Sarmal Yayınevi 1998).

Özel, A. "Cihad." In *İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfi, 1993).

Polyani, K. *The Great Transformation: Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press, 1957).

Qadiri, A. *al-Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jilani* (Casablanca: Matba'at al-Najah al-Jadidah, 1999).

Qutb, S. *Fi Zilal al-Qur'an* (Beirut: al-Dar al-'Arabiyyah, 1976).

Rahman, F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
----------. "Ibn Sina." In *A History of Muslim Philosophy*, Bd. 1 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963).

Ramazani, J. *Poetry of Mourning: The Modern Elegy from Hardy to Heaney* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

Reed, F. *Anatolia Junction: A Journey Into Hidden Turkey* (Burnaby [British Columbia]: Talonbooks, 1999).

Renan, E. "What is a Nation?" In Homi K. Bhabha, Hrsg. *Nation and Narration* (London: Routledge, 1991).

Repp, R. *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (Ithaca: Cornell University Press, 1986).

Rida, M. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Shahir bi-Tafsir al-Manar* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1979).

Roethke, T. *The Collected Poems* (New York: Doubleday, 1975).

Rosenthal, F. "The Stranger in Medieval Islam." *Arabica: Journal of Arabic and Islamic Studies*, Bd. XLIV (1), Januar 1997.
----------. *The Muslim Concept of Freedom* (Leiden: E.J. Brill, 1960).

Rumi, J. *Fihi Mā Fīh*, trans. A. J. Arberry, Discourses of Rumi (Richmond: Curzon Press, 1993).

Sachedina, A. "Messianism and the Mahdi." In *Expectations of the Millennium: Shiism in History*, Hrsg.. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, und Seyyed Vali Reza Nasr (Albany: State University of New York Press, 1989).

Sadık Rıfat Paşa. "Avrupa Ahvâline Dâir Risâle", *Müntehabât-i Âsâr* (İstanbul: o.V., 1859), 1-12.

Said, E. W. *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knopf, 1993).
----------. *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1979).

Salvatore, A. "Staging Virtue: The Disembodiment of Self-Correctedness and the Making of Islam as Public Norm," *Yearbook of the Sociology of Islam* 1 (1998), 89-90.
----------. *Islam and the Political Discourse of Modernity* (Reading UK: Ithaca Press, 1997).

Schimmel, A. *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi* (London: Fine Books, 1978).

Shabsugh, A. "'Ulum al-Qur'an wa al-Tafsir fi Risale-i Nur." In *Bediuzzaman Said Nursi, Fikruhu u a-Da'watuhu, ed. Ibrahim al-'Awadi* (Amman: al-Ma'had al-'Alami li'l Fikr al-Islami, 1998).

Shihatah, A. *Manhaj al-Imam Muhammad 'Abduh fi Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Matba'at Jami'at al-Qahirah, 1984).

Shils, E. *The Intellectuals and the Powers and Other Essays* (Chicago: The University of Chicago Press, 1972).

Simon, R. *Gramsci's Political Thought* (London: Lawrence and Wishart, 1982).

Simpson, J.A., and E. S. Weiner. *The Oxford English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

Smith J., and Yvonne Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and the Resurrection* (Albany: State University of New York Press, 1981).

Smith, H. "The Muslim Doctrine of Man." *The Muslim World*, (44) 1954.

Smith, M. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* (Oxford: Oneworld, 1995).

Smith, W. R. *Lectures on the Religions of the Semites* (London: Adam and Charles Black, 1901).

Strinati, D. *An Introduction to Theories of Popular Culture* (London: Routledge, 1995).

Şahiner, N. *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi* (Istanbul: Nesil, 13te Auflage 1998).
----------. *Bediüzzaman Said Nursi* (13te Auflage) (Istanbul: Yeni Asya, 1998).
----------. *Son Şahitler*, 3 Bde. (Istanbul: Yeni Asya, 1976-1986).

Şimşek, Ü. "The Style of Reflective Thought in the Risale-i Nur." *In The Third International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi. The Reconstruction of Islamic thought in the twentieth century and Bediuzzaman Said Nursi* (Istanbul: Sözler Publications, 1997).

Tantawi, A. "Manhaj al-Islah wa al-Taghyir 'ind al Nursi." In Awadi, I. Hrsg.., *Bediuzzaman Said Nursi: Fikruhu u a-Da'watuhu* (Amman: al-Ma'had al-'Alami li'l Fikr al-Islami, 1998).

Tarrow, S. *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Taylor, C. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

Tillich, P. *Systematic Theology*, Bd. 3 (Chicago: University of Chicago Press, 1963).
----------. *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Row, 1957).
----------. *The Protestant Era* (Chicago: University of Chicago Press, 1957).

Toprak, B. "Islamist Intellectuals: Revolt against Industry and Technology." In Heper, M. et al.., Hrsg., *Turkey and the West. Changing Political and Cultural Identities* (London, New York: I.B. Tauris, 1993).
----------. *The Religious Right.* in: Schick, Irvin C. (Hrsg.): *Turkey in Transition* (New York: Oxford University Press, 1987).
----------. *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E.J. Brill, 1981).

Toulmin, S. *The Hidden Agenda of Modernity* (New York: Macmillan, 1990).

Ülken, H. Z. *Türkiye'de Cağdaş Düşünce Tarihi* (Istanbul: Ulken, 1979).

Umaruddin, M. *The Ethical Philosophy of Ghazzali* (Aligarh: Muslim University, 1962).

Uysal, O. "Hizmet Metodu Olarak Cemaat ve Cemiyet," *Köprü*, Nr.: 63, Sommer 1998.

Uzunoğlu, S.; Bozer, F. et al. (Hrsg.): *İlim ve Bilim. İlim ve Bilim Kavramlarinin Tahlîli* (Izmir: T.Ö.V. Yayınları, 1992).

Vahide, Ş. "The Book of the Universe: Its Place and Development in Bediuzzaman's Thought." In *The Fourth International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi. A Contemporary Approach to Understanding the Qur'an: The Example of the Risale-i Nur* (Istanbul: Sözler Publications, 2000).
----------. "The Life and Times of Bediuzzaman Said Nursi." *The Muslim World*, Bd. 89, Nr. 3-4, July-October, 1999.
----------. *The Author of the Risale-i Nur, Bediuzzman Said Nursi* (Istanbul: Sözler Publications, 2te Auflage 1998).

Vattimo, V. *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture* (Baltimore: Johns Hopkins University, 1988).

Velasco, J. "Petitionary Prayer and Thanksgiving in the World Religions." In *Concilium: Asking and Thanking*, Hrsg.. Christian Duquoc and Casiano Florestan (London: SCM Press, 1990/3).

Voll, J. "Renewal and Reformation in the Mid-Twentieth Century: Bediuzzaman Said Nursi and Religion in the 1950s." *The Muslim World*, Bd. LXXXIX, Nr. 3-4, Juli-Oktober 1999: 245-259.
----------. "The Mistaken Identification of 'The West' with 'Modernity'." *American Journal of the Islamic Social Sciences* 13/1 (Frühjahr 1996), 1-12.

Vryonis, S. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Centuries* (Berkeley: University of California Press, 1971).

Warner, M. *The Letters of the Republic* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1990).

Watt, M. *The Life and Thought of Imam al-Ghazali* (Chicago: Gazi Publications, 1988).
----------. *Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973).
----------. *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979).

Wehler, H.U. *Die Herausforderung der Kulturgeschichte* (München: Beck: 1998).

Weiner M. and Samuel P. Huntington, *Understanding Political Development: An Analytical Study* (New York: HarperCollins, 1987).

Wensinck, A. J. *La Pensée de Ghazzali* (Paris: 1940).

Wolf, W. *Europe and the People Without History* (Berkeley: University of California Press, 1982) .

Wuthnow, R. *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

Yaşar, I. *Muhabbet Fedaileri* (Istanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1998).

Yavuz, M. H. "Being Modern in the Nurcu Way." *ISIM Newsletter* (Holland), Oktober 2000.
----------. "The Assassination of Collective Memory: The Case of Turkey," *The Muslim World*, Juli-Oktober 1999.
----------. "Towards an Islamic Liberalism?: The Nurcu Movement and Fethullah Gülen." *Middle East Journal*, Bd.. 53(4), Herbst 1999.
----------. *The Construction of Islamic Identity in Turkey, 1960-1997*, (unveröfffentlichte Dissertation, Univ. Wisconsin-Madison, 1998).
----------. "Print-Based Islamic Discourse and Modernity: The Nur Movement." In *The Third International Symposium on Beduizzman Said Nursi, The Reconstruction of Islamic Thought in the Twentieth Century and Beduizzman Said Nursi*, Bd. 2 (Istanbul: Sözler Press, 1997).

Yazir, E. *Hak Dini Kur'an Dili* (Istanbul: Zaman/Azim o.D.).
Yıldırım, E. *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi* (Istanbul: Bilge, 1999).

Yildirim, S. "Makanat Bediuzzaman Said Nursi fi al-Fikr wa al-Haraka al-Islamiya." In *Bediuzzaman Said Nursi : Fikruhu wa Da'watuhu*, Hrsg. Ibrahim al-'Awadi (Amman: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1998).

Zghal, A. "The Reactivation of Tradition in a Post-Traditional Society." *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Bd. 102(1), Winter 1973.

Zürcher, E.J: *Turkey. A Modern History.* (London: I. B. Tauris, 1993).

Die Autoren

Taha 'Abdel Rahman ist ein führender marokkanischer Philosoph und der Autor von mehreren Büchern auf Arabisch über Philosophie und Mystik. Er ist Professor und Dozent an der V. Muhammad Universität in Fes, Marokko.

Ibrahim M. Abu-Rabi' ist Professor und Dozent für Islamische Studien am Hartfort Seminar in den USA sowie Gastdozent an mehreren Universitäten weltweit. Er ist Verfasser von zahlreichen Büchern und Editor von „The Muslim World".

Mehmet S. Aydin war an vielen Universitäten in der Türkei Professor und Dozent für Philosophie und Theologie sowie als Dekan tätig. Zurzeit ist er Staatsminister. Ihm untersteht auch das Amt für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet). Er ist Verfasser zahlreicher Bücher.

Mucahit Bilici ist Forscher und Schriftsteller. Er hat viele Aufsehen erregende Publikationen veröffentlicht.

Kelton Cobb ist Professor und Dozent für Theologie und Ethik am Hartford Seminar (Hartfort, USA) und anderen Hochschulen. Er hat viele Bücher publiziert.

Dale F. Eickelman ist Anthropologieprofessor und Dozent am Dartmouth College in den USA, New Hampshire. Er ist Verfasser von zahlreichen Büchern über den Nahen- und Mittleren Osten.

Yvonne Yazbeck Haddad ist Geschichtsprofessorin und Dozentin an der Georgetown Universität in den USA, Washington D.C. Sie hat zahlreiche Bücher über den Islam und über Modernes Islamisches Denken geschrieben.

Metin Karabaşoğlu ist Politikwissenschaftler und Schriftsteller. Er hat zahlreiche Publikationen veröffentlicht und ist Editor des Zafer Magazins.

Bilal Kuşpinar ist Professor und Dozent an der McGill Universität in Kanada, Montreal Quebec. Er hat viele Publikationen und Bücher veröffentlicht.

Oliver Leaman ist Philosophieprofessor und Dozent an der John Moores Universität in Liverpool, England. Er hat viele Publikationen über Islamische Philosophie veröffentlicht.

Şerif Mardin ist Professor und Dozent für Soziologie und Politikwissenschaften an der Amerikanischen Universität in Washington D.C. und an der Sabancı Universität in Istanbul. Er ist Autor mehrerer Bücher.

Lucinda Allen Mosher, Dr., ist Expertin in christlicher Ethik und im Dialog der Religionen. Sie ist engagiert in den Dialoggremien und hat darüber Bücher verfasst.

M. Sait Özervarlı ist Professor für Theologie und Philosophie am Zentrum für Islamische Studien, Istanbul. Er hat zahlreiche Bücher über Islamische Philosophie und Theologie veröffentlicht.

Fred a. Reed ist ein kanadischer Journalist und Schriftsteller. Er hat über den Nahen Osten, über Persien, die Türkei, den Balkan Reise- und Forschungsberichte sowie Bücher veröffentlicht. Er schreibt bei La Presse.

Barbara Freyer Stowasser ist Professorin an der Georgetown Universität in Washington D.C. Sie hat umfassend über den Islam und die Rechte der Frauen geschrieben sowie Veröffentlichungen zum Christentum und Judentum verfasst.

Şükran Vahide ist Schriftstellerin aus Großbritannien und Orientalistin. Sie hat das Werk von Said Nursi ins Englische übersetzt und sie schreibt über das *Risale-i Nur*.

M. Hakan Yavuz ist As. Professor für Politikwissenschaften an der Universität Uta, USA. Er hat zahlreiche Publikationen über Islam und die *Nur* Bewegung geschrieben.

Cäcilia Schmitt, Dipl. Ing., ist Verfasserin mehrerer Bücher über Islam und Said Nursi. Sie ist engagiert im innerislamischen und interreligiösen Dialog, z.B. Curriculumsentwicklung zum Islamischen Religionsunterricht in Baden-Württemberg, Autorin der „Bildungsstandards für Islamische Religionslehre Grundschule", in der Veröffentlichung des Kultusministeriums von Baden-Württemberg, August 2006.

Abkürzungsvermerk:

A. d. E.	Anmerkung des Editors
d. H.	der Hidschra
K.	Risale-i Nur Külliyatı (Gesamtwerk von Said Nursi)

Islamische Theologie des 21. Jahrhunderts

Dieses Buch beschreibt das Aufkommen, die Ideen und den Niederschlag einer Strömung des aufgeklärten Denkens, die der Dynamik dieser großen Religion Islam gerecht wird.
Zweifellos als größter Islamdenker der Neuzeit in der Reihe historischer Gelehrter schafft es Said Nursi (1876-1960) wie kein anderer
durch sein Beispiel und Lebenswerk
die Aufarbeitung der Vergangenheit und die Integration der Moderne uns eine umfassende Theologie und Religionsphilosophie vorzulegen,
die die Entpolitisierung der Religion eingeleitet hat,
die versöhnt und zusammenführt,
klärt und neu justiert für die gewandelten Umstände und Bedürfnisse heutiger Menschen,
die neue Sichtweisen eröffnet, die die Menschen sehr brauchen können, um ohne in Konflikt zu geraten mit heutigen Erfordernissen und Umständen ihren Glauben neu zu bewerten, zu bewahren und individuelle Glaubensidentität in neuem Selbstverständnis zu entwickeln.
Die Früchte der islamischen Aufklärung von unten, von der Basis, Dank des Islamdenkers Said Nursi und seines Lebenswerkes, dem Risale-i Nur, diesem die Lehren des Koran erläuternden neuzeitlichen Werk und Korankommentar, sind inzwischen überall zu finden.
Renommierte Wissenschaftler stellen in diesem Buch den Islam und diese Entwicklung in vergleichenden Studien vor. Ohne dass ein Studium großer Werke und großartige Vorkenntnisse über Islam vorausgesetzt werden, bietet das Buch reiche Einblicke in das Wesen und das Wesentliche.